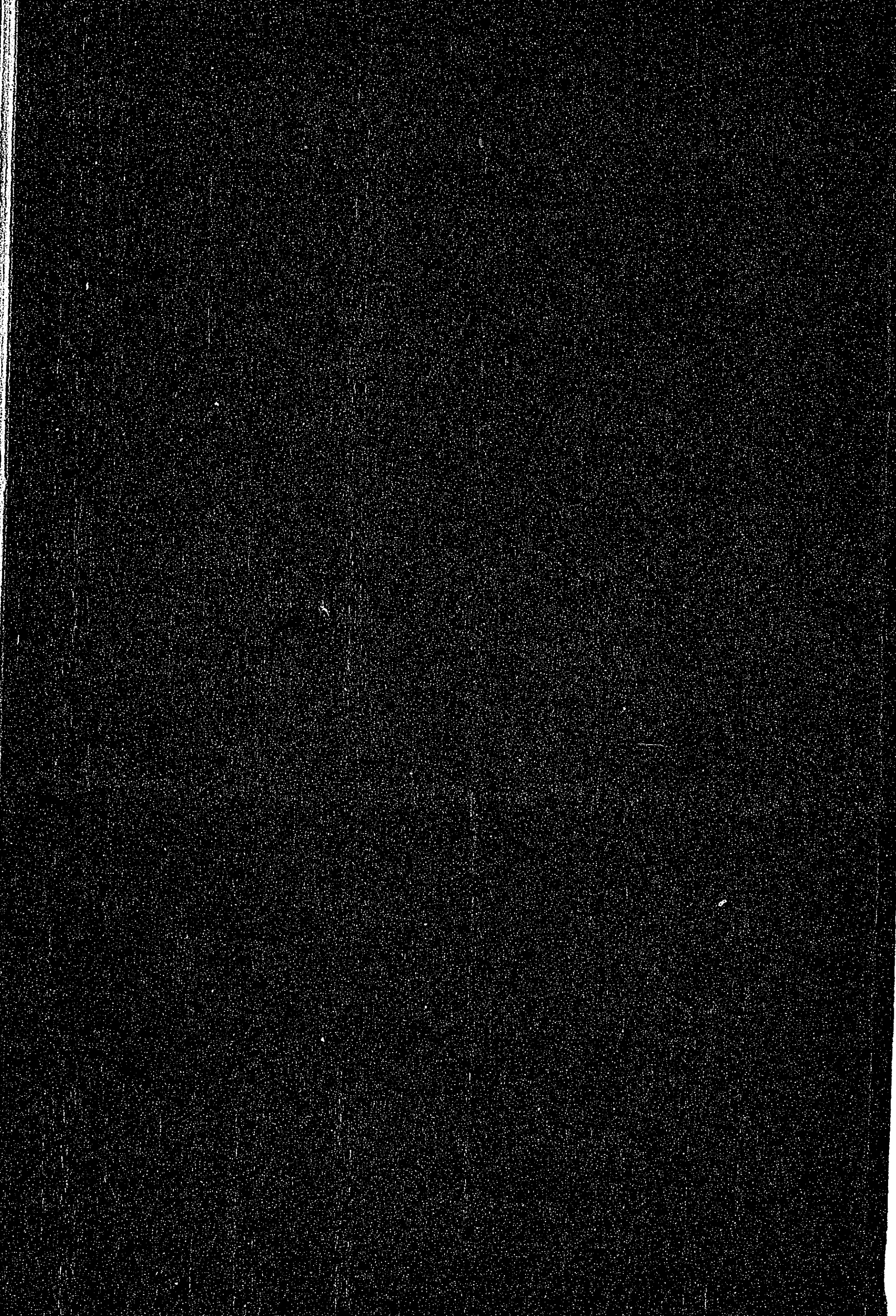
COLLANA STORICA

VITTORIO MACCHIORO

ZAGREUS

STUDI INTORNO ALL'ORFISMO

VALLECCHI EDITORE FIRENZE



COLLANA STORICA

a cura di E. Codignola

XXXVIII.

VITTORIO MACCHIORO

ZAGREUS

STUDI INTORNO ALL'ORFISMO

VITTORIO MACCHIORO

ZAGREUS

STUDI INTORNO ALL'ORFISMO

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

Classics

~~Dw~~

Gift from
Dean [illegible] office

Firenze, 1930, VIII. — Stabilimenti Grafici di A. Vallecchi, Viale de' Mille, 72.

In questa nuova edizione del mio Zagreus sono compresi e rifusi, ciascuno per la parte che mi parve degna di esser conservata, tutti i miei precedenti lavori sull'orfismo, vale a dire: Dionysiaka (*Atti Acc. Arch. Napoli N. S.* 1917) Orphica (*Riv. indo-greco-ital. II-III* 1918) Dionysos Mystes (*Atti Acc. Scienze Torino* 1918) Il rito funerario orfico (*Arch. stor. Sic. or.* 1919) Zagreus, *studi sull'orfismo* (*Bari* 1920) Eraclito, *nuovi studi sull'orfismo* (*Bari* 1922) Orfismo e paolinismo (*Montevarchi* 1923) Orphism and paulinism (*Journal of Religion* 1928) La Catabasi orfica (*Classical Philology* 1928).

Tutti questi lavori sono annullati da questo nuovo Zagreus.

Esprimo la mia riconoscenza a mia moglie, impareggiabile consigliera e collaboratrice nella correzione delle bozze, e all'editore Attilio Vallecchi che con tenacia mirabile, superando difficoltà di ogni genere, volle dare al mio libro una veste che onora la sua benemerita Casa editrice.

VITTORIO MACCHIORO.

Napoli, marzo 1929.

ROSITAE

CONSORTI CONSOLATRICI

D. D.

[illegible]ATIO[illegible]

[illegible]

ABBREVIAZIONI

ABEL .... *Orphica, recensuit* E. ABEL (Leipzig 1885).
AI .... *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica.*
AM.................... *Mitteilungen des k. deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung.*
AMELUNG .... AMELUNG, *Die Skulpturen des Vat. Mus.* 2 voll. (Berlin 1903 e 1908).
ANRICH .... ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (Göttingen 1894).
ARNDT................. ARNDT-AMELUNG, *Photogr. Aufnahmen ant. Skulpturen,* (München 1893 ss.).
ARW .... *Archiv. für Religionswissenschaft.*
AZ .... *Archäologische Zeitung.*

BAR................... *Report of the bureau of American ethnology.*
BAUMEISTER .... BAUMEISTER, *Denkmäler des klassischen Altertums* (München-Leipzig 1885-88).
BCC .... *Bullettino d. commiss. archeol. comunale in Roma.*
BCH .... *Bulletin de correspondance hellenique.*
BETHE .... BETHE, *Prolegomena zur Geschichte des griechischen Theaters* (Leipzig 1896).
BI .... *Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica.*
BN.................... *Bullettino archeologico napoletano.*
BRUNN .... BRUNN-ARNDT, *Denkmäler griech. u. röm. Skulpturs* (München 1888 s.).

CARCOPINO .... CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore* (*Etudes romains* I) (Paris 1927).

CAUER	CAUER, *Delectus inscriptionum graecarum*, 2ª ed. (Leipzig 1883).
CIA	*Corpus inscriptionum atticarum.*
CIG	*Corpus inscriptionum graecarum.*
CIL	*Corpus inscriptionum latinarum.*
CLARAC	CLARAC, *Musée de sculpture* ripubblicato in REINACH, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* I (Paris 1897).
CLEMEN	CLEMEN, *Der Einfluss des Mysterienwesens auf das älteste Christent., Rel. gesch. Versuche u. Vorarbeiten* XIII I (Giessen 1913).
COLLITZ	*Sammlung der griech. Dialektinschriften herausgegeben von* H. COLLITZ (Göttingen 1889 ss.).
COMPARETTI	COMPARETTI, *Laminette orfiche* (Firenze 1910).
CR	*Comptes-rendus de la Commission impérial archéologique* (Saint-Petersbourg 1859 ss.) Atlante.
DAREMBERG	DAREMBERG - SAGLIO - POTTIER, *Dictionn. des antiquités grecques et romaines.*
DE JONG	DE JONG, *Das Antike Mysterienwesen* (Leiden 1909).
DIELS	DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3ª ed. (Berlin 1912 s.).
DIETERICH *Abr.*	DIETERICH, *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* (Leipzig 1891).
DIETERICH *M*	DIETERICH, *Eine Mythrasliturgie*, 2ª ed. (Leipzig 1903).
DIETERICH *Pa*	DIETERICH, *Papyrus magica musei Batavi Lugdunensis* (*Jahrbücher für klassische Philologie*, Supplementband XVI pp. 799-830).
DITTENBERGER	DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum* 3ª ed. (Leipzig 1915).
DU MERIL	DU MERIL, *Origines latines du theatre français* (*Theatri liturgici quae supersunt monumenta*. Paris 1849). Ristampato in *Collection de reproductions en facsimile et de reimpressions d'ouvrages rares du XX siècle*, III vol. Leipzig-Berlin 1897).

EA .... *Ephemeris archaiologhikè.*
ERE .... *Encyclopædia of religion and ethics.*

FARNELL .... FARNELL, *The cults of the greek states* (Oxford 1896-1907).
FEHRLE .... FEHRLE, *Die Kultische Keuschheit im Altert Rel. gesch. Versuche* VI (Giessen 1910).
FHG .... *Fragmenta historicorum graecorum* ed. C. e TH. MULLER (Paris 1841).
FOUCART .... FOUCART, *Les myst. d'Eleusis* (Paris 1914).
FRAZER .... FRAZER, *The golden bough* 3ª ed. (London 1913 s.).
FURTWANGLER .... FURTWÄNGLER - HAUSER - REICHHOLD, *Griechische Vasenmalerei* (München 1900 s.).

GOETZ.................. *Corpus glossariorum latinorum edidit* G. GOETZ (Leipzig 1888).
GRUPPE *M* .... GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (München 1905).
GRUPPE *K*........... GRUPPE, *Die griechischen Kulten und Mythen in ihr. Bez. z. d. orient. Rel.* I (Leipzig 1887).

HAAS .... HAAS, *Bilderatlas zur Rel.-geschichte* (Leipzig-Erlangen 1924 s.).
HARRISON .... HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion*, 2ª ed. (Cambridge 1903; 3ª ediz. Ivi 1922).
HAUER .... HAUER, *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinne, ihre Wahrheit* (Berlin 1923). I.
HECKENBACH .... *De nuditate sacra sacrisque vinculis. Rel. gesch. Versuche u. Vorar.* IX 3 (Giessen).
HELBIG .... HELBIG, *Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens* (Leipzig 1868).
HELBIG-AMELUNG ..... HELBIG, *Führer durch. die öffentl. Samml. Klass. Altertums in Rom.*: 3 Aufl. herausg. unter Mitwirkung von W. Amelung-E. Reisch.-F. Weege. 2 voll. (Leipzig 1912).

HERMANN	HERMANN, *Lehrbuch der griechischen Privataltertümer*, 3ª ed. di H. BLÜMNER (Tübingen 1882).
HERZOG	HERZOG-HAUCK, *Realencyklopädie für protestantische Theologie* 3ª ed.
IAN	*Journal international d'archéologie numismatique.*
IGSI	*Inscriptiones Graeciae Siciliae et Italiae, edidit* G. KAIBEL (Berlin 1890).
IHSt	*The journal of hellenic studies.*
IRSt	*The journal of roman studies.*
JAHRBUCH	*Jahrbuch des k. deutschen archäologischen Instituts.*
KENYON	KENYON, *Greek papyri in the British Museum* (London 1893-1910).
KERN	*Orphicor. fragmenta collegit* O. K. (Berlin 1922).
KRAUS	KRAUS, *Realencyklopädie des christlichen Altertums.*
LABORDE	LABORDE, *Collect. des vases grecs de M. le Comte de Lamberg.* 2 voll. (Paris 1813-14, 1824-28).
LATTE	LATTE, *De cantationibus graecor. Rel. geschich. Versuche* XIII 3, (Giessen 1913).
LENORMANT-DE WITTE	LENORMANT-DE WITTE, *Élite des monuments ceramographiques* (Paris 1837-1861).
LEVY-BRÜHL	LEVY-BRÜHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures* (Paris 1913).
LOBECK	LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis* (Königsberg, 1829).
MAASS	MAASS, *Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion* (München 1895).
MELANGES	*Melanges d'archéol. et d'histoire publiées par l'École française de Rome.*

MI .... *Monumenti dell' Istituto di corrispondenza archeologica.*

Michel .... Michel, *Recueil d'inscriptions grecques* (Paris 1900).

Migne .... Migne, *Patrologiae graecae cursus completus.*

Millin .... Millin, *Peintures des vases antiques* ed. S. Reinach (Paris 1891).

Mommsen .... Mommsen A., *Feste der Stadt Athen im Altertum* (Leipzig 1898).

Müller-Wieseler .... Müller, *Denkmäler der alten Kunst*, ediz. Wieseler (Göttingen 1854-1856).

NS .... *Notizie degli scavi di antichità.*

Nilsson .... Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen* (Leipzig 1906).

IO .... *Jahreshefte des oesterreichischen archäol. Instituts.*

Otto .... Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Aegypten.* 2 voll. (Leipzig-Berlin 1905-8).

Overbeck .... Overbeck, *Griechische Kunstmythologie* (Leipzig 1871-1889): Atlante.

Pauly-Wissowa .... Pauly, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* ed. Wissowa.

Perdelwitz .... Perdelwitz, *Die Mysterienrel, und das Problem des I Petrusbriefes.* (Rel. gesch. Versuche XI 3 Giessen, 1911).

Preller-Robert .... Preller, *Griechische Mythologie* 4ª ed. C. Robert (Leipzig 1827).

PrPsR .... *Proceedings of the Society for psychol. researches.*

Prott-Ziehen .... Prott-Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* (Leipzig 1900).

Quandt .... Quandt, *De Baccho ab Alex, aetate in Asia min. cultu* (Dissert. phil. Halenses 1913).

RA .... *Revue archéologique.*

Reinach *CMR.* .... Reinach, *Cultes, mythes et religions.* 3ª ed. (Paris 1922).

REINACH *R* .... *Répertoire des réliefs grecs et romains* (Paris 1909-12).

REINACH *V* .... REINACH, *Répertoire des vases peints grecs et etrusques* (Paris 1899-1900).

REITZENSTEIN *MR* .... REITZENSTEIN, *Die Hellenist. Mysterienreligionen* (Leipzig 1920, 3ª ed.).

REITZENSTEIN *IEM* ... REITZENSTEIN, *Das iran. Erlösungs-Mysterium* (Bonn 1921).

RGV .... *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*

RHR .... *Revue d'histoire des religions.*

RIDGEWAY............ RIDGEWAY, *The dramas and dramatic dances of the noneuropean races* (Cambridge 1915).

RM .... *Mitteilungen des deutsch. Archäol. Instituts. Röm. Abteilung.*

ROHDE .... ROHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitglaube der Griechen*, 3ª ed. (Tübingen 1903).

ROSCHER .... *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, ed. W. ROSCHER.

RVG................. *Reallexikon der Vorgeschichte* (Berlin 1924 s.).

RUBENSOHN .... RUBENSOHN, *Die Mysterienheiligtümer von Eleusis u. Samothrake* (Berlin 1892).

SAUPPE.............. SAUPPE, *Die Mysterieninschrift aus Andania*, in *Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1859, VII: riedito in *Ausgewählte Schriften* (Berlin 1896). Delle due citazioni apposte al nome la prima si riferisce alle *Abhandlungen*, la seconda ai *Schriften*.

SCHREIBER .... SCHREIBER, *Die hellenistischen Reliefbilder* (Leipzig 1889-96).

STENGEL .... STENGEL, *Die griech. Kultusaltertümer* (Handb. d. Klass Altertumwissenschaft V 3 München 1898).

TISCHBEIN .... TISCHBEIN, *Collection of engravings from ancient vases*, 4 voll. (Napoli 1791-1793).

TRESP .... TRESP, *Die Fragmente d. griech. Kultusschriftsteller* (*Religionsgeschichtliche. Versuche u. Vorarbeiten* XVI Giessen 1914).

TU .... *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.*

VISSER .... VISSER, *De Graecor. diis non referentibus speciem humanam* (Lugd. Bat. 1910).

WÄCHTER .... WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften im griech. Kult.* (*Relig. gesch. Vorarb. und Versuch.* IX Giessen 1911).

WESSELY .... WESSELY, *Griechische Zauberpapyri von Paris und London* in *Denkschriften d. Wiener Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* 1885, XXXV.

WETTER .... WETTER, *Altchristliche Liturgien: Das Christliche Mysterium. Studien z. Gesch. d. Abendmahls* (*Forschungen z. Religion u.* Literatur *des A. u. N. Test.* N. F., 13) (Göttingen 1922).

WETZER-WELTE ..... WETZER-WELTE'S, *Kirchenlexikon oder Encykl. d. Kathol. Theologie.* (Freiburg i. B. 1882).

WISSOWA .... WISSOWA, *Religion u. Kultus d. Römer* (*Handb. d. Klass. Altertumswissenschaft* V 4) II ed. München 1912).

PARTE PRIMA

(ARCHEOLOGICA)

La liturgia orfica di Pompei.

I.

I.

L'anno 1909 resterà memorabile negli annali della archeologia pompeiana per le pitture tornate in luce fuori di Porta Ercolanese in una villa suburbana che oggi reca il nome di « Villa dei misteri ». Rapidamente assurte a grande fama perchè subito ne apparve chiara la eccezionale importanza religiosa e artistica, esse accesero un gran fervore di congetture e di dibattiti. Ma una indagine conclusiva è impossibile finchè si ignorano i dati e i termini del problema.

Le pitture della V. dei m. presentano un ciclo completo di episodi,

Il primo punto da stabilire è naturalmente quante e quali sono le scene da esaminare. Questo si determina assiomaticamente. Perchè è assioma che queste scene debbano venir studiate integralmente. Io postulo per esse l'unità più assoluta di pensiero, e pongo questa unità come punto di partenza di qualsiasi indagine, perchè è assurda congettura pensare che alcune scene sieno state aggiunte, senza nesso col tutto e propriamente a casaccio, solo per riempire taluni spazi rimasti vuoti, dopo che la gran sala era stata intorno intorno decorata con le varie scene dedotte dall'originale greco. Congettura assurda perchè, se aggiunte vi furono, il buon gusto e il buon senso avrebbero certo consigliato il pittore ad armonizzare nello spirito e nella forma le scene aggiunte alle scene già dipinte, inventando soggetti e figure tali che si accordassero col soggetto e con le figure del quadro che egli aveva testè copiato. Sia o non sia dunque questa figurazione copia di un celebre originale, sia o non sia questo originale riprodotto fedelmente, l'unità di pensiero di queste pitture è assiomatica, e l' indagine le deve comprendere tutte.

Ma da dove cominciare? Questo è quel che occorre accertare, anche se per arrivare a questa certezza, dovessimo annoiare un poco il lettore con qualche pedantesca ricerca.

Che vi sia una prima scena dalla quale l'esegeta deve prendere l'avvio è evidente. Un solo sguardo a queste pitture ci persuade che esse constano di episodi successivi. Ma se queste pitture furono dipinte per metterci sott'occhio una qualsiasi serie di episodi, con un qualsiasi contenuto, è logico

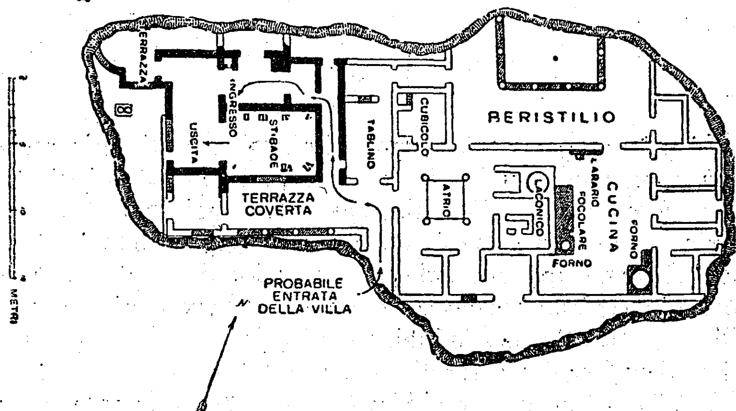


Fig. 1.

che la prima scena sia quella che, per volontà del pittore, cadeva per prima sotto gli occhi di chi entrasse nella stanza. Entriamovi dunque così come ci entrava l'antico, così come se la casa fosse ancora intatta, quale la rappresenta la piantina a fig. 1.

Appare da questa che la villa intera è divisa in due parti: la parte nord-est, raggruppata intorno all'atrio e al peristilio, che mostra, più o meno, la disposizione solita nella casa pompeiana; e la parte a nord-ovest, intorno alla stanza ch' io chiamo *stibade* — per le ragioni che in seguito esporremo — la quale non ha nulla di comune con la casa consueta, nè par che servisse di abitazione. L' ingresso alle due parti è comune, e sta all'estremità destra della terrazza coperta, di dove a dritta si accede all'atrio e a manca si entra in un corridoio che immette negli altri vani, ai quali non si accedeva normalmente dal lato ovest, come dimostra la presenza della

strada che correva sotto la terrazza e della terrazza medesima, dalla quale si godeva un bel panorama digradante fino al mare; prova che da questo lato la casa era finita.

Per entrare nella stibade, dove son le pitture, occorre dunque percorrere il corridoio, e attraversare due stanzette: giunti nella seconda di queste, si trova a manca una porticina, comodo ingresso alla stanza delle pitture. Questa era la via normale, consueta, spiccia per entrarvi: questa era la via tenuta da chi ci entrava. È ben vero che un altro larghissimo ingresso mette nella stanza da un'altra terrazza; ma è mai possibile che alcuno, volendo entrare nella stibade, evitasse la porticina e con un lungo giro arrivasse fino al gran portone, per l'unico gusto di perder tempo e di entrare da un così gran portone invece che da una porticina?

Non è dunque questa grande porta, come appare alla prima impressione, l'ingresso normale alla stibade, ma la piccola porta di fianco.

Ciò è dimostrato anche dalla disposizione dei cardini, la quale prova che la porta grande si apriva da dentro a fuori. Ciò importa assai perchè la regola generale delle case pompeiane è che le porte si aprono nel senso del movimento, e cioè le porte d'ingresso girano verso l'interno della casa, le porte che mettono dalle fauci nell'atrio si aprono da dentro a fuori, e via dicendo. [1]

---

[1] L'Ivanoff in un suo lavoro sulle soglie pompeiane (*AI*. 1859 p. 98 s.) osserva che « tutte le porte, ianuae, si aprono da dentro », e nota che le porte d'ingresso della Casa dei Capitelli figurati si aprono in dentro tanto nell'ingresso anteriore quanto nell'ingresso posteriore. Lo stesso l'Ivanoff osserva nella Casa di Pansa e in quella detta di Championnet. E ancora: da osservazioni compiute per mia preghiera dal dott. Della Corte, direttore in Pompei, risultano i seguenti fatti relativi a quattro case: nella Casa del Fauno da tutti e due gli atri si passava agli altri ambienti *spingendo* la porta; e taluno di questi ambienti ha due porte, l'una nell'atrio, l'altra nel peristilio, ciascuna delle quali si apre verso l'interno. Nella Casa di Sallustio tutte le porte che dall'atrio mettono ai cinque cubicoli laterali si aprono in dentro. Nella Casa di Olconio si entrava spingendo la porta nella casa stessa sulla strada, nelle fauci, nei quattro cubicoli sull'atrio. Nella casa N. 26 reg. VIII ins. II si entrava spingendo i battenti nel vestibolo, nei sei cubicoli, a una terrazza e a un'altra stanza. Nella Casa di Cor-

Osserviamo ora la porticina.

Essa aveva un solo battente col cardine a destra, che si apriva da dentro a fuori, cioè contrariamente alla regola suddetta. Possiamo supporre che ciò avvenisse perchè se la porta si fosse aperta da fuori a dentro il battente avrebbe nascosto o anche danneggiato la pittura del muro vicino. Ma io suppongo un'altra cosa. Nelle pitture parietali campane ci sono molti esempi di piccole porte di passaggio chiuse da leggere porte che non raggiungono il sommo dell'apertura e servon non a chiudere propriamente ma solo a impedire il passaggio, come si usa anche da noi [1]. Ora io suppongo che questo avvenisse con la porticina. Che cioè essa fosse sempre aperta, e sbarrata con una tenda per l'ingresso continuato, e che ci fosse un cancelletto che si chiudeva solo in qualche caso determinato, mentre restava normalmente chiusa la grande porta di uscita che si apriva per far uscire i convenuti. Su per giù come si usa oggi nelle chiese dove i fedeli entrano alla spicciolata dalle porte laterali che sono sempre aperte ed escono insieme dalla grande porta centrale che si spalanca solo alla fine della cerimonia. L'uso era dunque che si entrava nella stibade dalla porticina e se ne usciva dalla porta grande. E quando anche quest'uso non fosse dimostrato, come è, archeologicamente, è ovvio che si doveva preferire di entrare dalla porticina, schiudentesi a una semplice spinta davanti a chi entrava, che non, dopo un lungo inutile giro, dalla enorme porta che, aprendosi verso l'esterno, ricacciava indietro di quattro passi chi l'apriva da fuori.

Entriamo dunque dalla porticina con la fantasia, schiudiamola, oppure solleviamo la tenda che la chiudeva a due battenti, sostiamo sulla soglia: ed ecco di fronte a noi, incorniciata dalla porta medesima, la scena I, la giovane donna

---

nelio si entrava spingendo i battenti nei quattro cubicoli e nelle fauci.

Se dunque questa è la regola, il fatto che la grandiosa porta che mette sulla terrazza si apre *in fuori*, prova che essa non era punto l'ingresso principale, e che l'ingresso rituale era dalla porta.

[1] Es. CERILLO-COTTRAU *Le più belle pareti di Pompei* tav. XV; NICCOLINI *Case e monum. di Pompei* II; *Descrizione generale* t. XXXV, IV *Supplemento* tav. XXIII ecc.

che, assistita da una compagna e da Eros, si fa bella (fig. 2). Questa era dunque la scena che il pittore volle presentata per prima, da questa occorre partire: per l'appunto la scena che quasi tutti i critici giudicarono non pertinente alla figurazione, e che qualcun altro, accettandola, relegò all'ultimo posto.

Si potrebbe pensare che nei rimaneggiamenti apportati alla casa e interrotti dalla eruzione, facilmente constatabili, potè avvenire che sì la porticina come la gran porta venissero aperte tardivamente, quando già la decorazione era eseguita,

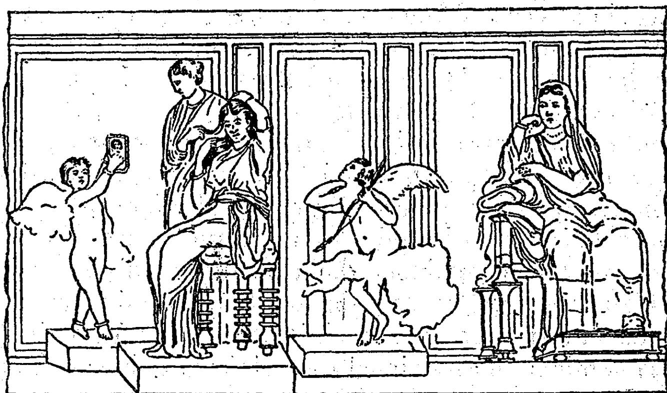


Fig. 2.

sì che l'esattissimo affrontarsi della porticina e della scena I potrebbe esser un caso felice. Ma è facile rispondere che, pur ammessa questa tardiva apertura delle porte, resta il fatto che ciò avvenne in armonia con la distribuzione delle scene perchè non vi è la minima traccia di quei tagli o di quei deturpamenti che questa apertura di ben due porte avrebbe pur dovuto cagionare: e ciò è prova che, in ogni caso, la distribuzione delle porte fu regolata sulla distribuzione delle scene.

Ma come mai potè avvenire ciò? La distribuzione delle porte, qualunque sia l'uso di un edificio, non è determinata dunque in ultima analisi dalla topografia della casa? E questa topografia non era già fissata quando furono dipinte le scene? Si conclude perciò che le pitture e le aperture rispondono a un unico disegno che fissò nelle pareti la serie degli episodi e il posto delle porte.

Infatti, un attento esame mostra che le pitture furono eseguite dopo che le porte erano state aperte, perchè agli orli delle due porte e della finestra lo stucco che riveste le pareti e che porta le pitture si ripiega in modo da combaciare con la mostra di legno oggi scomparsa: prova evidente che esso fu disteso sulla parete e le pitture furono eseguite dopo che le porte erano state aperte e incorniciate con le loro mostre di legno. E allora pare strano che il pittore, distribuendo i vari gruppi nelle pareti, non pensasse a collocare di fronte a chi entrava un gruppo più vistoso e scegliesse per l'appunto quella modestissima scena di toletta; e non si può rigettare la conclusione che questa scena sta proprio lì, di fronte all' ingresso, perchè deve esser veduta prima della altre da chi entra con lo scopo di esaminare la figurazione.

E infatti, osservando le pitture nel loro insieme, si vede che esse non sono punto distribuite attorno a una qualche scena mediana — per esempio il gruppo di Dioniso e Core, che domina nella parete di fondo, — ma si susseguono in una serie ininterrotta che comincia dalla scena I e finisce con la scena VII girando tutt'attorno alla sala, cioè cominciando a destra della finestra per finire a sinistra di essa. A partire dalla scena II comincia un movimento da sinistra a destra che passa dall'una all'altra scena, legandole tra loro e determinandone la successione e la unità. Questo movimento, iniziato dalla donna velata che si accosta al fanciullo leggente nella scena II, è espresso con un artificio finissimo che non si può ammirare abbastanza, e cioè mediante una figura che sta bensì nel campo di ciascuna scena ma si avvia o partecipa alla scena seguente e serve di trapasso dall'una all'altra, appartenendo rispetto alla composizione alla prima, ma rispetto all'azione alla seconda scena.

La giovane, per esempio, che nella scena II si avvia con un piatto verso destra, pur appartenendo al gruppo dipinto in questa scena, non partecipa all'azione che in essa si svolge e si avvia recando il suo piatto verso la mensa dipinta nella scena III; il sileno citaredo, che vediam dipinto in questa stessa scena III non coopera punto alla cerimonia che in essa si compie ma, volgendo le spalle alle tre donne, visibilmente accompagna col canto ciò che avviene nella scena IV. E la donna terrorizzata che vediamo dipinta in questa scena IV

non vede nè sa nemmeno ciò che stanno facendo i due satiri di questa scena, ma guarda verso ciò che accade nella prossima scena V, ad essa partecipando col suo terrore. E finalmente la donna alata della scena VI non flagella la donna inginocchiata davanti a lei nella medesima scena, ma fa cadere la verga sul dorso dell'altra donna seminuda visibile nella scena seguente VII. Così tutte le scene sono pervase da un movimento espresso con i gesti con i passi con gli sguardi delle varie figure, mercè il quale l'osservatore si sente guidato dall'una all'altra scena. Con la scena VII questo movimento termina; nessuna figura lega infatti questa scena alla scena seguente che sarebbe poi, compiuto il giro della stanza, la scena I. E il fatto che nessuna figura si accosta alla scena I prova che nessun episodio la precede e che essa inizia veramente la serie. Le due scene I e VII sono dunque i due termini entro i quali si svolge la intera figurazione, che circola intorno alla sala senza tener conto delle interruzioni della finestra e della porta grande, così come appariva certo nella pittura originale, e senza nessuna di quelle sconnessioni o slegature che indubbiamente vi ravviseremmo se l'originale fosse stato più o meno stroncato o modificato.

2.

che contiene la storia di una persona umana,

La serie delle scene è dunque completa, e comincia con la scena I per finire con la scena VII. È dunque un'unica azione questa, composta di una serie di episodi legati tra loro come gli anelli di una catena: e questa unità è provata dal fatto che in tanta varietà di azioni e di persone vi è una persona — solo e sempre quella — che compare successivamente in tutte le scene, a tutte partecipando e tutte unificandole in sè stessa, distinta dalle altre nell'azione e nel costume: questa persona è colei che nella scena I compie la sua toletta, che nella scena II si accosta al fanciullo leggente, che da questa passa alla scena III recando una pietanza, che in questa stessa scena fugge terrorizzata da ciò che vede o ascolta, che si inginocchia nella scena VI davanti alla flagellante, che nella scena VII danza bacchicamente.

Un curioso particolare aiuta ad accertare la identità di queste figure: cioè la pettinatura. La donna velata della II sce-

na ha una curiosa acconciatura ondulata, come fosse fatta col ferro, che non ha nessun'altra figura di tutta la pittura, eccettuata la donna fuggente della scena V. Dunque queste due figure rappresentano certo la stessa persona. Or si dirà che questa acconciatura non si vede in nessuna delle altre figure le quali dovrebbero rappresentare la inizianda; ma gli è un fatto che nella I scena la inizianda si sta proprio pettinando e non può per ciò stesso mostrare alcuna pettinatura; che nella seconda scena ella porta una ghirlanda di mirto che le nasconde la fronte; che nella scena VI reca in capo una berretta che le nasconde i capelli e poi li ha sciolti e cadenti sulle spalle per ragioni rituali; che nell'ultima scena, li ha tirati su disordinatamente come s'addice a una baccante: dunque il caso vuole che quella caratteristica pettinatura degli episodi II e V non si possa osservare altrove, ma non perciò è diminuito il valore di questo indizio.

D'altro canto non possiamo pretendere che queste figure riproducano la stessa persona con la precisione di altrettanti ritratti. È chiaro che questa azione rituale non si riferisce a una determinata persona reale, ma vuol esibire una cerimonia come tale: e in questo caso la persona conta poco. Quel che conta è l'azione. Noi perciò possiamo benissimo ammettere che tra l'uno e l'altro episodio la figura della protagonista possa variare alquanto così come in una serie di quadri che rappresentassero i vari momenti della messa poco importerebbe se la fisionomia ideale del sacerdote subisse qualche variazione.

Gli è dunque la storia di questa donna, in ultima analisi, che la nostra pittura ci racconta: una storia il cui contenuto diremo in seguito, rappresentata dinamicamente nei suoi vari episodi, nei quali ella sempre ricompare, come avviene nelle cinematografie. Questa pittura è dunque, anche dal mero punto di vista artistico, un modello di pittura narrativa.

Stabilito così il carattere narrativo o biografico della pittura pompeiana, resta a determinarne il contenuto, il quale vien naturalmente fissato dalla scena I che inizia la serie.

La quale contiene senza ombra di dubbio, qualunque possa esserne il significato, una azione *umana*: quella giovane che si acconcia la chioma assistita da una ancella non è e non può esser altro che una donna perchè di dea non ha nè i caratteri

nè gli attributi. E se ella si acconcia e si fa bella, ciò ella fa perchè si prepara a quelle varie vicende che con questa scena si iniziano e delle quali ella medesima è la protagonista; ma se la protagonista di queste scene è una creatura umana, allora si deve concludere che tutta intera questa storia figurata contiene atti e fatti umani, e che perciò la nostra pittura sta fuori del mito.

A primo sguardo questa concezione umana viene contraddetta dalla presenza di esseri mitici: due sileni, un satiro, una satirisca. Ma è facile spiegare queste figure mitiche e farle rientrare nel campo della umanità supponendo che sieno degli attori.

con l'intervento di attori mascherati da dèi,

Nei riti antichi, e specialmente nei misteri, aveva molta parte l'arte drammatica. Comunque i *drômena* eleusini e dionisiaci venissero attuati, gli è certo che in essi comparivano numerosi sacerdoti mascherati. Importantissima è l'attestazione di Stefano Bizantino che nei piccoli misteri di Agre si rappresentavano certe pantomime ispirate al mito di Dioniso [1]: nel *bakcheion* di una corporazione ateniese di Iobacchi si rappresentavano, come appare dallo statuto [2], scene varie, i cui personaggi erano Dioniso, Core, Palemone, Afrodite e un enigmatico Proteuritmo [3]. Ad Andania certe divinità venivano rappresentate da persone mascherate [4], ad Efeso si rappresentavano certi drammi dionisiaci con attori vari [5]. Intorno a queste parti recitate da sacerdoti e cerimonieri c'è

---

[1] Steph. Byz. s-v. Ἄγραι Westermann: χωρίον....ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται μίμημα τ ῶ ν π ε ρ ὶ τ ὸ ν Δ ι ό ν υ σ ο ν. A queste rappresentazioni allude forse *Myt. Vat.* III 12 p. 269 Mai: *Hanc etiam fabulam in sacris repraesentasse leguntur.*

[2] *AM*. 1894 XIX p. 248 s. (Wide); Maass p. 18 s.; Dittenberger 737; Prott-Ziehen II 44.

[3] l. 64 s: τοὺς μερισμοὺς λέγειν καὶ ποιεῖν. Le divinità rappresentate erano: Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφροδίτη, Πρωτεύριθμος (l. 123 s.). Su queste recite v. Wide in *AM* l. c. p. 276; Maass p. 51; Prott-Ziehen p. 139.

[4] Regola di Andania: Sauppe pp. 217-274 = pp. 261-307; Dittenberger 653; Michel 694; Cauer 47; Collitz 4689. — l. 24: ὅσας δὲ δεῖ διασχευάζεσθαι εἰς θεῶν διάθεσιν, ἐχόντο τὸν εἱματισμὸν, καθ' ὃ ἂν οἱ ἱεροὶ διατάξωντι. Cfr. i commenti del Sauppe, del Dittenberger e del Ziehen. l l. cc.

[5] Quandt p. 161 e 265.

anche la testimonianza di Porfirio [1]: e quanto ai misteri, noi possiamo citare Platone, giusta il quale nelle *teletai* vi erano persone mascherate da Sileni, ninfe e Pani [2], e Proclo il quale ci fa cenno delle varie parti, da lui interpretate simbolicamente, recitate dai sacerdoti nei misteri eleusini [3]. Sarebbe certo superfluo ricorrere a esempi per attestar quest'uso in culti non dionisiaci o mistici [4]: piuttosto ricorderemo le pantomime danzanti — non propriamente mistiche o rituali — in cui si rappresentavano mimicamente i fatti di Dioniso [5].

Ma si obbietterà che i personaggi mitici delle nostre scene sono rappresentati non come attori ma come divinità reali e presenti. È facile rispondere che l'arte non distingue l'attore dal personaggio rappresentato e rappresenta il primo identicamente al secondo per un processo assai ovvio di idealizzazione; perciò in quelle opere d'arte che riproducono qualche scena teatrale drammatica con intervento di personaggi sovrumani questi sono rappresentati come veri e propri dèi, non come attori truccati da dèi, vale a dire non come il personaggio appariva realmente, nella sua inevitabile inadeguatezza,

---

[1] PORPH. ap. EUS. *Praep. ev.* III 12 4 Dindorf: ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσχευάζεται, δᾳδοῦχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου..... καὶ ὁ μὲν ἐπὶ βωμῷ εἰς τὴν σελήνην, ὁ δὲ ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ.

[2] PLAT. *Legg.* VII p. 815C Burnet: ὅση (ὄρχησις) μὲν Βακχεία τ' ἐστὶ καὶ τῶν ταύτας ἑπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες ὥς φασι μιμοῦνται κατωνωμένου,περὶ καθαρμοῦ τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων.

[3] PROCL. *In Plat. Remp.* II 246 24 s. Kroll: οἱ τῶν θεῶν ἱεροὶ καὶ οἱ κλήτορες καὶ οἱ δοχεῖς πολυειδέσιν ἐχρῶντο χιτῶσιν καὶ καταζώσεσιν, μιμούμενοι τὰς θείας ζωάς, εἰς ἃς ἀνῆγον τὴν ἑαυτῶν πραγματείαν.

[4] Altri esempi in PAUS. VIII 15 3 (rito di Demetra a Feneo), POLYAEN. *Strat.* VIII 59 (rito di Atena a Pallene), HEROD. II 170 s. (Osiride). V. anche GRUPPE *M.* II 924 e DE VISSER p. 218 s.

[5] LUC. *De salt.* 39 Iacobitz: εἶτα Ἰάκχου σπαραγμὸν καὶ Σεμέλης κατάφλεξιν καὶ Διονύσου ἀμφοτέρας τὰς γονάς; ivi 79: κάθηνται δι' ἡμέρας Τιτᾶνας καὶ Κορυβάντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὁρῶντες; ATHEN. XIV 29 p. 631 b Meinecke: ἔχουσι γὰρ οἱ ὀρχούμενοι θύρσοὺς ἀντὶ δοράτων. προίενται δὲ επ' ἀλλήλους καὶ νάρθηκας καὶ λαμπάδας φέρουσιν ὀρχοῦνταί τε τὰ περὶ τὸν Διόνυσον καὶ [τὰ περὶ] τοὺς Ἰνδοὺς ἔτι τε καὶ τὰ περὶ τὸν Πενθέα; *Anth. Pal.* IX 248 Dübner: Εἰ τοῖος Διόνυσος ἐς ἱερὸν ἦλθεν Ὄλυμπον,... οἷον ὁ τεχνήεις Πυλάδης ὠρχήσατο κεῖνον κτλ.

sulla scena, ma come, fantasticamente, si soleva immaginarlo. Così nelle illustrazioni di Shakespeare i silfi del *Sogno di una notte di estate* sono veri silfi, le streghe di *Macbeth* sono vere streghe, Calibano della *Tempesta* è un vero gnomo: sono cioè silfi o streghe identici a quelli che le credenze popolari immaginavano e non già a quei silfi e a quei gnomi, molto semplificati, che l'arte scenica mette sul palcoscenico. Così ancora in una pittura indiana che rappresenta una scena teatrale tra Ravana e Angada tu vedi il primo con le sue dieci teste e le sue venti mani, e il secondo con la sua testa di scimmia, rappresentati come personaggi fantastici e non come attori [1]: altre pitture indiane rappresentano Rama che uccide Râvana, e Krishna e Balram che uccidono Kansa [2]: e basta confrontarle con qualche fotografia di scene drammatiche indiane [3] per persuadersi che esse rappresentano gli attori travestiti da dèi così come se fossero divinità attuali e reali. Un ultimo esempio ci è dato dal noto vaso di Pronomo a Napoli, con preparativi di un dramma satiresco (fig. 8), dove appaiono alcuni attori nell'atto che stanno camuffandosi da satiri. Ebbene, quegli attori che già hanno eseguito il mascheramento, sono identici ai mille e mille satiri dei vasi greci, pensati e rappresentati come veri e propri satiri e non come satiri posticci.

Dato tutto ciò, se si consente che in talune azioni rituali intervenissero attori travestiti da satiri, si deve anche ammettere che un'opera d'arte la quale riproducesse queste azioni rituali doveva rappresentare quei satiri come satiri reali e non come satiri posticci: sicchè la presenza di satiri e sileni nel nostro dipinto non ostacola per nulla la nostra esegesi.

Noi abbiamo dunque davanti a noi una serie di pitture che rappresentano la *storia* di una persona: in altri termini, un esempio di pittura narrativa.

---

[1] Ridgeway p. 167 fig. 21 « from a picture of a performance ».
[2] Ridgeway p. 189 fig. 37; p. 191 fig. 38.
[3] P. es. Ridgeway figg. 11 12 26 30 41 ecc.

3.

esposta come nella pittura narrativa greca.

La pittura narrativa era tutt'altro che rara in Grecia. Un esempio cospicuo è il fregio minore dell'ara di Pergamo colla storia di Telefo esposta in tanti episodi [1]; in due pitture pompeiane [2] vediamo il mito di Atteone rappresentato nei suoi due episodi riuniti in un solo quadro, per modo che l'indiscreto cacciatore compare da prima nell'atto di sorprendere Artemide ignuda e poi nel punto che si difende dai cani di lei. Egualmente nel notissimo dipinto pompeiano col sacrificio di Ifigenia vediamo riuniti nel medesimo quadro due momenti successivi del mito, cioè quello in cui Ifigenia viene trascinata via per essere sacrificata e quello in cui le viene sostituita una cerva; perchè, mentre in basso la giovane viene sacrificata, in alto appare Artemide con la cerva [3]; così in quella delle note pitture dell' Esquilino con scene dell'Odissea, che rappresenta l' incontro di Odisseo con le ombre, vediamo a sinistra la nave dell'eroe che sta avvicinandosi a terra e a destra Odisseo che ha sacrificato l'ariete e vede avvicinarsi le ombre [4]. Una pittura parietale scoperta nei così detti Nuovi scavi di Pompei mostra in un unico quadro due momenti successivi del mito di Icaro, cioè in alto il carro di Elio, più in basso Icaro al quale stanno cadendo le penne e Dedalo in atto di volare, e in basso l' isola di Creta e Icaro giacente a terra morto in un lago di sangue.

Altri esempi di pittura narrativa troviamo in Filostrato: nella pittura di Memnone, per esempio, da lui descritta, si distinguono tre episodi successivi, nei quali a ogni episodio il protagonista ricompare, e cioè: 1º l'uccisione dello eroe; 2º il ratto di lui; 3º la sua trasformazione in statua [5]. Al-

---

[1] BAUMEISTER II figg. 1428 ss.; REINACH *R.* I p. 217 s.
[2] HELBIG 249b e 252e, tav. XIII.
[3] *Guida del Museo Naz. di Napoli*, n. 1277.
[4] HELBIG-AMELUNG I 414; BAUMEISTER II fig. 939; NOGARA *Le nozze Aldobrandine* tav. 24.
[5] PHIL. *Im.* I 7 Benndorf-Schenkl. Nota le parole di F. quando passa dal primo al secondo quadro: καὶ ἰδού, ἐκκέκλεπται καὶ ἔστιν ἐπὶ τέρμασι τῆς γραφῆς.

trove Filostrato descrive una serie di pitture relative alla vita di Ermete, in cui si distinguono gli episodi seguenti: 1º le Ore fasciano il neonato e lo coprono di fiori in vetta all'Olimpo; 2º Ermete si libera dalle fasce e scende dal monte; 3º il dio rapisce i bovi; 4º si ricaccia entro le fasce; 5º ruba l'arco di Apollo; e in tutti gli episodi ricompare il protagonista[1].





Fig. 3. — Da Reinach *Rép. des rel.* III p. 59, 3-4.

E altrove ancora Filostrato descrive una serie di quadri relativi all'educazione di Achille, dove da prima si vedeva Chirone nell'atto di esercitare il suo alunno alla caccia, poi nel punto che gli porge delle frutta e del miele, e finalmente mentre

---

[1] Phil. *Im.* I 25 (26). Si badi al linguaggio di Filostrato mentre descrive le varie azioni che Ermete compie nei vari episodi: Ἐνταῦθα τὸν Ἑρμῆν ἀποτεχθέντα Ὧραι κομίζονται... = καὶ σπαργάνοις αὐτὸν ἀμπίσχουσιν. Ὁ δ' ὑπεκδὺς τῶν σπαργάνων ἤδη βαδίζει καὶ τοῦ Ὀλύμπου κάτεισι. = Βοῦς νεμομένας ἐν τῷ τοῦ Ὀλύμπου πρόποδι.... ἄγει. = ὑποδύεται τὰ σπάργανα = ὁ Ἑρμῆς ἵσταται κατόπιν τοῦ Ἀπόλλωνος.

gli insegna a cavalcare sulla propria groppa [1]. E finalmente un riflesso di questo genere d'arte troviamo in un rilievo eburneo di Milano in cui si vedono tre episodi della vita di Dioniso



Fig. 4. — Da Harrison *Proleg.* fig. 158.

e cioè le ninfe che lo recano alla grotta di Rea, la danza dei Coribanti intorno al dio giovinetto, e Dioniso stesso in atto di guidar le ninfe al carro di Rea (fig. 3).

---

[1] PHIL. *Im.* II 2 : κολακεύει δ' αὐτὸν Χείρων.... πτῶκας ἁρπάζειν καὶ νεβροῖς ξυμπέτεσθαι — μῆλα ἀπὸ τοῦ κόλπου ὀρέγων αὐτῷ — διδάσκει ὁ Χείρων τὸν Ἀχιλλέα ἱππάζεσθαι.

Tutti questi esempi [1] dimostrano che nell'arte greca era molto in uso una forma di pittura narrativa e biografica di ampie proporzioni, suddivisa in varie scene esibenti episodi successivi della vita del protagonista, che ricompariva successivamente in tutte le scene. E nel campo dell'arte liturgica, alla quale propriamente appartengono, come meglio vedremo in seguito, le nostre pitture, possiamo ricordare il *pinax* votivo di Ninnion, dove la dedicante stessa è figurata in tre successivi episodi rituali relativi alla *kernophoria* eleusina (fig. 4).

II.

I.

Questo ciclo di pitture rappresenta un rito, come prova l'uso del plinto semplice,

La presenza di persone mascherate da divinità ci fa escludere che la storia esposta in queste pitture sia una storia profana ; essa deve aver connessione, pur restando nel campo della umanità, col mondo divino : in altri termini qui deve trattarsi di una azione rituale composta di varie cerimonie successive.

La dimostrazione di questo assioma è data dalla pittura stessa.

Osserviamo prima di tutto quegli strani blocchi rettangolari a forma di plinto sui quali seggono o poggiano molte figure.

Questi plinti sono assai diversi dalle basi sagomate su cui poggiano alcune delle figure dipinte nel cubicolo adiacente rappresentate come statue stanti sulle proprie basi : e sono diversi anche dalla base su cui è impostato il gruppo di Dioniso e della sua compagna. Sono blocchi parallelepipedi, senza niun elemento architettonico o decorativo, su cui le figure seggono o poggiano naturalmente, in vario modo. Nel gruppo dei due eroti e della sposa (scena I) tanto l'erote che regge lo specchio quanto il trono della inizianda quanto l'altro erote poggiano ciascuno su un suo proprio plinto. La donna as-

---

[1] V. anche PHIL. II 7 : 1) Memnone uccide Antiloco 2) gli Achei piangono intorno al corpo di lui : e II 21 : 1) Anteo ed Eracle si preparano alla lotta ; 2) La vittoria di Eracle.

sisa nella scena II siede su un grosso plinto ricoperto di un drappo, come si vede dalle pieghe di questo: la donna coronata che siede nella scena III è assisa su un seggio che è impostato su un plinto: il sileno che segue a destra poggia un piede su un piccolo plinto. Su un grosso plinto siedono la satirisca che allatta il cerbiatto e il satiro che suona la siringa nella scena IV: su un doppio plinto siede il sileno della scena V: e finalmente siede probabilmente su un plinto la donna che conforta la flagellata della scena VII.



Fig. 5. — Da Reinach *Rép. des rel.* II p. 55.

Tutti questi plinti non hanno carattere nè artistico, perchè sono privi di ogni elemento decorativo, nè domestico, perchè non sono evidentemente dei mobili, nulla essendoci che somigli loro in tutto il mobilio greco o romano; e si connettono invece alla azione delle singole figure, come appare dal gesto e dall'azione di queste. Pare, insomma, che quel che questi vari personaggi stanno compiendo acquisti un carattere o un significato speciale dalla connessione che corre tra queste azioni e questi plinti; ci deve essere una ragione per cui sotto al seggio della inizianda sta un plinto, e sopra un plinto si è assisa la donna che assiste alla lettura del bambino, e su un plinto ha poggiato un piede il sileno liricine, e sopra un plinto si sono seduti i due satiri, e su un doppio plinto siede il secondo Sileno, e su un plinto, infine, siede la donna dell'ultima scena.

Quale è questa ragione?

Numerosi esempi di plinti troviamo in scene rituali e rappresentazioni riferibili a culti eleusinio dionisiaci, o simili. Un vaso di onice di Brunswick (fig. 5) con scene di culto eleu-

sinio mostra una sacrificanda seduta su un plinto con un piatto di frutta e un ramicello; nella peliche eleusinia dell'Eremitaggio con la nascita di Iacco [1] una sacerdotessa che sta battendo il timpano è seduta su un plinto; nel rilievo del teatro di Dioniso [2], il quale rappresenta la danza rituale dei Cureti intorno al neonato dio, Zeus siede su un grosso plinto; una scena rituale riferentesi probabilmente a Rea, come appare dagli strumenti, effigiata in un rilievo di Villa Albani [3], mostra, entro una grotta, una donna in atto di collocare delle offerte su un'ara, recando in mano una patera e una oinocoe, un'altra donna batte il timpano, e una terza donna suona il doppio flauto seduta su un masso squadrato o plinto; un'altra scena rituale, assai oscura, della *Domus aurea* [4] mostra una donna in atto di accarezzare, o forse meglio ammaestrare, un giovanetto, mentre un altro giovane sta per salire su un grosso e alto plinto; in un rilievo del Museo Capitolino, poi, si vede una scena dionisiaca non chiara [5] dove una donna seduta su un plinto quadrato guarda una maschera che tiene in grembo. Anche la ierogamia di Zeus e di Era di un rilievo del Louvre [6] può intendersi, in un certo senso, come una scena rituale; e Zeus siede ivi su un vero dado. E finalmente in uno degli stucchi della basilica di Porta Maggiore presso Roma si vede una donna seduta su un blocco parallelepipedo davanti alla quale un giovane poggia un piede su un plinto [7].

In altre figurazioni un plinto di questo genere appare connesso al culto eleusinio: in un coperchio frammentato di Boston [8] e in un rilievo di Delo [9] esso serve di seggio a Demetra; nell'idria di Cuma con scena eleusinia [10] le divinità seg-

---

[1] *CR.* 1859 tavv. I-II.
[2] Reinach *R.* I p. 44.
[3] Schreiber tav. 66; Reinach *R.* III p. 148, 2.
[4] Ponce *Coll. des tableaux et arab.* (Parigi 1838), tav. 28: *JAHRBUCH* 1913 p. 122 fig. 16 e 17 (Weege). Il gruppo della donna e del giovinetto ricorda l'analogo gruppo della scena II.
[5] Schreiber tav. 46a, 48a; Reinach *R.* III p. 207, 2.
[6] Clarac tav. 200, 126; Overbeck III 15.
[7] *MÉLANGES* XXXIX 1921-1922 tav. V fig. 1; IHSt 1924 p. 81 fig. 7; Carcopino t. XXIII.
[8] Furtwaengler Ser. II fig. 24.
[9] *BC.* 1881 tav. IX; Reinach *R.* II p. 340, 5.
[10] *CR.* 1862 tav. III; Farnell III tav. XVI.

gono su massi squadrati; nel pinax di Ninnion esibente la danza eleusinia della *kernophoria* il trono di Core che assiste alla danza, e quello di Demetra, vuoto, vicino a lei, sono due cubi coperti di stoffa ricamata; egual forma ha il trono vuoto di Demetra nel vaso Pourtalés[1]. A un ciclo mitico affine a quello di Demetra appartiene Rea che, assisa su un alto plinto, riceve Dioniso in un dipinto della *Domus aurea*[2]. E finalmente ricorderemo talune scene di genere nelle quali si può cogliere l'eco di questo uso rituale: così un dipinto parietale[3] mostra

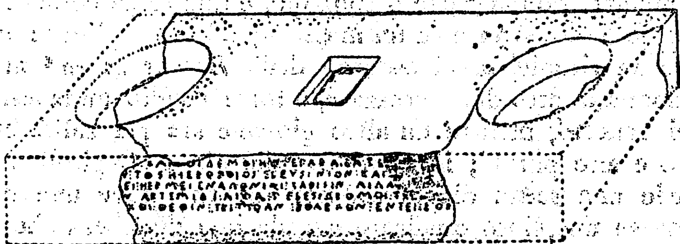


Fig. 6. — Da *Ath. Mitt.* 1899.

una statua di Dioniso, e dietro ad essa una giovane donna con ventaglio e il capo velato, davanti alla quale sta un giovane coronato e una donna seduta su un plinto con l' indice alla bocca; un altro dipinto[4] mostra un'erma priapea vicino alla quale si vedono varie donne che pare apparecchino un sacrificio: e una di queste è seduta su un plinto.

In tutti questi casi il plinto consta di un gran masso parallelepipedo, come quelli dei nostri dipinti, e non par dubbio che esso abbia uno scopo rituale. Un singolare monumento trovato ad Eleusi porge a sua volta un raffronto su quel più basso e più largo parallelepipedo su cui è impostata la mensa della scena III e il trono della inizianda nella scena I. Si tratta

---

[1] Müller-Wieseler tav. 10, 112; Overbeck tav. XVIII 19; Ian. I tav. 11.

[2] Ponce tav. 47; *Jahrbuch* 1913 p. 172 fig. 16 e 17.

[3] Helbig 570: Reinach *R.* p. 119, 6 e 3.

[4] Helbig 569; Reinach *R.* p. 119, 6 e 4.

di un parallelepipedo marmoreo che nella faccia anteriore reca una inscrizione relativa alla religione eleusinia [1], e nella parte superiore reca tre profondi incavi, i quali servivano per innestarvi i sostegni di una mensa sacrificale. Riproduco nella fig. 6 questo singolare monumento, la cui identità coi plinti bassi delle scene I e III è indiscutibile. Ricorderò infine una inscrizione di Delo che contiene un elenco di *anathèmata* o doni votivi presi in consegna dai *ieropoioi*: si menziona ivi spesso una *phiale* o coppa aurea o argentea *col suo plinto*. Che cosa fosse veramente questo plinto che serviva di base alle coppe votive, non sappiamo: ma possiamo dire che un costume o rito qualsiasi imponeva l'uso di una basetta a forma parallelepipeda per le coppe votive.

Cerchiamo ora di rintracciare l'origine dell'uso rituale del plinto. Da che mito fu imposto questo rito? — che deriva dalla religione di Demetra;

Io suppongo (poichè, come risulterà in seguito, queste pitture hanno contenuto orfico) che questo mito debba cercarsi nella cerchia dei miti eleusinii, e che da questa religione l'uso del plinto passasse alla religione orfico-dionisiaca, senza escludere tuttavia che altre superstizioni o religioni possano aver contribuito a diffonder quest'uso, data la diffusione che avevano le pietre magiche o sacre in tutte le religioni antiche: e penso che questo rito derivò dalla pietra su cui Demetra si assise, come narra il mito, quando chiamò Persefone rapita da Ade.

Intorno al sito e all'oggetto sul quale si era assisa la dea correvano due tradizioni. La più antica, ch' è quella dell' inno omerico a Demetra, narrava che la dea sedette su un pozzo — *Ànthion*, *Kallichòron* o *Parthènion* [2] —; l'altra leggenda raccontava invece che la dea sedette su una pietra, la famosa Pietra senza riso, la *Aghèlastos Pètra* [3]. A questa doppia tradizione risponde nell'arte una duplice serie di figurazioni,

---

[1] *CIA*. I 5; MICHEL 670; PROTT-ZIEHEN II 2. Su questo monumento e sulla epigrafe v. PROTT *Ein* ἱερὸς νόμος *der Eleusinien* in *AM*. XXIV 1899 p. 241 s.

[2] Ps.-HOM. *Hymn. in Cer.* v. 99; CALLIM. VI 15; PAUS. I 39, 1.

[3] Fonti in GRUPPE K. p. 812, 5: PRELLER-ROBERT I 789, 1. APOLLODORO (I 36) unifica le due tradizioni collocando la pietra vicino al pozzo.

le une esibenti Demetra seduta su un seggio cilindrico che rappresenta il pozzo [1], le altre che la mostrano assisa su un masso squadrato, a forma di cubo, che non può esser altro che la *aghélastos pétra* [2]. Al primitivo pozzo si sostituì dunque la pietra. Perchè ?

---

[1] KERN (*Das Kultbild d. Göttin v. Eleusis* in *AM* 1892 XVII p. 128 s.), pensa che questo cilindro fosse la cista mistica. Ma SVORONOS (*IAN*. IV p. 251 s.) nota che la cista non fu mai usata come sedile e che non avrebbe potuto reggere al peso della dea, e confrontando alcune figurazioni con il pozzo di Callicoro scoperto in Eleusi nel 1892, dimostra che quel cilindro rappresenta la bocca del pozzo.

[2] Può essere che così la dea fosse rappresentata a Figalia dove a ricordo dell' ira di Demetra dopo il ratto di Persefone le si eresse una statua *sedente su una pietra* (PAUS. VIII 42 Hitzig-Blumner : καθέζεσθαι μὲν ἐπὶ πέτρᾳ). RUBENSOHN (*AM*. XXIV 1899 p. 46 s.) crede che la ἀ.π. fosse una collina rocciosa, precisamente lo sperone settentrionale dell'Acropoli, e che essa segnasse l' ingresso dell'Ade. La sua idea è accettata da PHILIOS in *IAN* 1904 p. 48 e da NOACK *Eleusis* (Berlino 1927) p. 85 : ma di ciò manca ogni attestazione che non mancherebbe se si fosse creduto che l' ingresso all'Ade fosse proprio lì ad Atene, sull'Acropoli. La tradizione dice poi che Demetra sedette *sopra* la pietra (APOLLOD. I 30 : ἐπὶ τὴν.... πέτραν: HESYCH. s. v. ἀγέλαστος πέτρα ....ἐφ' ἧς κτλ. PHOT. *Bibl*. p. 310 b 20 Bekker : ἐπὶ τῇ ...πέτρᾳ) e non *vicino* ad essa : e sopra una roccia (" hervorragende Felsen " dice Rubensohn ; " hoch und unberührt " dice Noack) non può sedere se non uno smisurato gigante. Si notino su di ciò le parole di APOLL. I 30 ; ἐ π ὶ τ ὴ ν ἀπ'ἐκείνης κληθεῖσαν 'Αγέλαστον ἐκάθισε πέτραν παρὰ τὸ Καλλίχορον φρέαρ καλούμενον ; se la ἀ. π. fosse stata una collina Ap. avrebbe detto π α ρ ὰ τὴν πέτραν senza distinguere il sedere *sopra la pietra* e *vicino al pozzo*. La Εἰρέσια πέτρα di Salamina in SCHOL. *Ar. Cav*. 785 sarà stata una grande roccia come vuole R. ma da ciò non si può concluder nulla per la ἀ. π. che è nominata subito dopo senza nesso, come un'altra curiosità del paese. CORNFORD (*The eleusin. myster*. in *Essays and studies presented to W. Ridgeway*, Cambridge 1913 p. 161) pensa che il pozzo su cui sedette Demetra fosse chiuso alla bocca dalla ἀγ. π. Ma di chi siede sul coperchio di un pozzo si dice che siede sul *pozzo* e non sul *coperchio* : e allora come mai la ἀ. π. si sarebbe scissa nella tradizione del φρέαρ ? — A proposito della πέτρα di Demetra si può ricordare il πέτρωμα del tempio di Demetra Eleusinia a Feneo, composto di due grandi pietre combacianti e contenenti arredi sacri (PAUS. VIII 157 1 s.) Alcuni credono che il πέτρωμα fosse un enorme dittico o λάρναξ (HITZIG-BLÜMNER *Pausanias* III p. 165).

Dal mito di Teseo par che si possa concludere che questo mito della dea sedente sulla pietra avesse origine da una cerimonia iniziatoria, perchè si narrava che sulla *aghèlastos pètra* sedette Teseo prima di scendere all'Ade [1]; non si narrava però che Teseo per scendere all'Ade si facesse iniziare, come avevano fatto Dioniso ed Eracle [2]. Però Plutarco racconta che la iniziazione di Eracle avvenne per opera di Teseo [3]: ora, se Teseo iniziò Eracle è logico che fosse iniziato lui stesso. Inoltre qualche accenno a una iniziazione di Teseo troviamo nella stessa tradizione, e precisamente nella curiosa leggenda della pena subita da Teseo e da Piritoo. Si narrava infatti secondo gli uni che l'eroe fu punito rimanendo attaccato su un sedile di roccia [4], secondo gli altri che per castigo fu legato [5]; altri ancora contaminavano e fondevano insieme le due versioni [6]. Un'altra tradizione, conservata dal *Piritoo* di Critia, diceva che Piritoo fu punito col sedere su una catedra di roccia e che Teseo per stare con l'amico rinunziò a tornare nel mondo [7]. La versione secondo cui Teseo (o Piritoo) furono puniti col sedere per sempre su una catedra è certo anteriore a quella secondo cui furono legati. Tutte e due le versioni influirono sull'arte figurata: Polignoto dipinse Teseo e Piritoo legati nell'Ade su troni [8], ma un rilievo di Berlino del V sec. [9] li mostra seduti e forse attaccati su due sedili di roccia; e il

---

[1] SCHOL. *Ar. Cav.* 785 Dübner: ἔστι δὲ καὶ Ἀγέλαστος πέτρα καλουμένη παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις, ὅπου καθίσαι φασὶ Θησέα μέλλοντα καταβαίνειν εἰς Ἅιδου. GRUPPE *M.* p. 585, 2, ricorda la pietra di Temi sulla quale nel rituale di Sciro sedeva il sacerdote. Per l'uso rituale di queste pietre GRUPPE *M.* p. 779.

[2] PS.-PLAT. *Ax.* p. 371 e.

[3] PLUT. *Thes.* 39.

[4] PANYAS fr. 9 Kinckel (ap. PAUS. X 29 9 4); *Mythogr. Vat.* I 48 Mai.

[5] DIOD. IV 63 4; APOLLOD. II 5 12 6; TZETZ. *Ad Ar. Ran.* 142.

[6] L'ipotesi del *Piritoo* attribuito ad Euripide dice che Teseo fu punito ἐπὶ πέτρας ἀκινήτῳ καθέδρᾳ πεδηθείς. (Fr. 590 NAUCK). Una variante, applicata però solo a Piritoo, consiste nell'esser legato a un sasso con serpenti (*Mythogr. Vat.* I 48 Mai).

[7] DIELS II p. 617 16.

[8] PAUS. X 29 9.

[9] *JAHRBUCH* XVIII 1903 tav. 7, 2: ROSCHER V p. 718 fig. 8.

rilievo del Museo Torlonia [1] mostra Piritoo seduto tra Ermes e Teseo stanti; ma un vaso apulo Jatta mostra i due eroi mentre vengono legati dalle Erinni [2], e un frammento di Karlsruhe mostra Piritoo colle mani legate da tergo [3]. La versione più antica è però quella che domina nell'arte: la contaminazione avvenne tardi.

Nel mito primitivo di Teseo la pena dell'eroe consiste dunque nello star seduto e attaccato su un trono o su una catedra, stranissima pena che si spiega facilmente supponendo che derivi da un rito [4]: è probabile cioè che in qualche antica rappresentazione si vedesse Teseo seduto su un trono, nell'atto di venir iniziato prima di scendere all'Ade, e cioè di subire la nota cerimonia iniziatoria del *thronismós*, della intronizzazione, e che questo suo sedere immobilmente venisse interpretato come una pena, spiegandosi la immobilità con la curiosa congettura che egli fosse attaccato al sedile.

Io penso dunque che la *aghélastos pétra* fosse una pietra usata fin da antichissimi tempi — originalmente con scopo magico [5] — nella religione eleusinia. E poichè, come meglio vedremo in seguito, l'essenza del mistero consisteva nella identificazione col dio, credo che una delle cerimonie che simboleggiavano e operavano per suggestione (cioè per imitazione) questo indiamento, consistesse nel sedere su una pietra imitando Demetra e invocando Core, come aveva fatto la dea [6]:

---

[1] HELBIG-AMELUNG 1908: BAUMEISTER III col. 1796: ROSCHER III 2 col. 1787; REINACH *RR*. III p. 343, 4.

[2] *AZ* 1844 t. 15; BAUMEISTER III p. 1179; REINACH V. I p. 353, 3.

[3] ROSCHER III 2 col. 1783; REINACH V I p. 455, 2.

[4] GRUPPE *M*. p. 586 nota *o*.

[5] Il sedere immobilmente col capo velato è uno dei mezzi usati dai popoli incolti per attuare l'estasi (STOLL *Suggest. u. Hypnot. in d. Völkerpsychol.*[2] Lipsia 1904 p. 104).

[6] PAUS. I 43 2, Hitzig-Blümner: "Εστι δὲ τοῦ Πρυτανείου πέτρα πλησίον, Ἀνακλήθραν τὴν πέτραν ὀνομάζουσιν, ὡς Δήμητηρ...., ὅτε τὸν παῖδα ἐπλανᾶτο ζητοῦσα, καὶ ἐνταῦθα ἀνεκάλεσεν αὐτήν. Crf. *Etym. M*. 96, 30; CLEM. AL. *Protr*. II 20, 1 (p. 15 Stählin) dice che agli iniziandi che visitavano i luoghi sacri era vietato sedere sulla pietra dove erasi seduta la dea. Questo divieto può intendersi così che questo sedervisi sopra imitando la dea — un vero θρονισμός — non poteva concedersi a chi non era ancora iniziato.

e che in seguito questo rito abbia influito sul mito sostituendo al pozzo la pietra.

La presenza di questo rito eleusinio nel nostro dipinto, risulterà meglio giustificata in seguito, quando diremo come i misteri che esso esibisce sono quelli orfico-eleusini di Agre; qui giova ancora ricordare come in tutte le religioni mistiche ci fosse il rito di far sedere il neofita su un trono [1]; anzi la *thrónosis* era la prima delle cerimonie iniziatorie [2], ed aveva tanta importanza da equivalere quasi alla iniziazione stessa [3]. Anche nel rituale dionisiaco ci era questo rito, e Aristofane in una notissima scena delle Nuvole (v. 254 s.), dove Socrate inizia Strepsiade alla sua filosofia, fa la parodia di una iniziazione dionisiaca [4], introducendo sulla scena per l'appunto la *thrónosis*.

L'esistenza di questo rito nella religione orfica è attestata da un componimento orfico — *Thronismós* — che serviva probabilmente, come dice il suo titolo, a solennizzare questa cerimonia [5] e forse conteneva il rituale da recitare durante essa o prima di essa. È possibile, poi, che l'uso rituale della *thrónosis* si allargasse a poco a poco, dato il suo contenuto magico, a tutti i vari riti iniziatori, e che tutti questi riti si compiessero, come mostra il dipinto pompeiano, stando seduti o poggiati a un trono.

Ma qual' era, infine, la forma di questa *aghélastos pétra*, di questa pietra che serviva per la *thrónosis*? Il Robert [6] pensa

---

[1] Plat. *Euthyphr.* VII p. 277 d Burnet: Ποιεῖτον δὲ ταυτόν, ὅπερ οἱ ἐν τῇ τελετῇ Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνωσιν ποιῶσιν περὶ τοῦτον ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν. Dem. XVIII 259: ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ. Dion. Chrys. XII 387 Dindorf: εἰώθασιν ἐν τῷ καλουμένῳ θρονισμῷ καθίσαντες τοὺς μυουμένους οἱ τελοῦντες κύκλῳ περιχορεύειν.

[2] Hesych.: θρόνωσις. καταρχὴ περὶ τοὺς μυουμένους (Schmidt).

[3] τεθρονισμένος = τετελεσμένος (Rohde in *Neue Jahrbb. f. Phil.* 1895 VI p. 5 = *Kleine Schr.* (Lipsia 1911) I 298.

[4] Ciò fu provato dal Dieterich (*Ueb. eine Szene der arist. Wolken* in *Rhein. Mus.* N. F. IV 1893 p. 275 s = *Kleine Schr.* (Lipsia-Berlino 1911) p. 117 s. Su questa scena vedi anche Harrison p. 511 s. Agli argomenti del Dieterich può aggiungersi che il coro delle *Nubi* inneggia al culto attico di Bromio (v. 311) e che il corifeo si dichiara alunno di Dioniso (v. 519).

[5] Lobeck p. 368 s.

[6] In *Hermes* 1903 XXXVII p. 136 n. 2.

che fosse lavorata a mo' di trono: ma contro questa idea sta il fatto notissimo che gli oggetti di un culto antico e venerabile — bisogna tener presente che già nell' inno omerico a Demetra si accenna alla dea seduta sulla pietra presso la fonte Partenia — non sogliono mutar forma o aspetto, perchè la tradizione ne consacra immutabilmente la forma, così come avveniva degli antichissimi *xóana*: e tanto più forza doveva avere questa tradizione per oggetti che avevano scopo magico e che avrebbero perduto la loro efficacia magica se avessero mutato forma. Possiamo solo ammettere che questi oggetti subissero un qualche lieve progresso estetico, non tale però da mutarne l'aspetto originario, cessando cioè dall'esser rozzi, ma senza per questo cessare dall'esser primitivi; possiam solo concedere che la primitiva rozza pietra magica di Demetra venisse squadrata, assumendo più o meno la forma di un plinto; tanto più ciò deve ammettersi per l'arte figurata, naturalmente nemica di una troppo primitiva rozzezza. Il fatto è che un seggio ornato artisticamente, tale da potersi chiamare *thrónos* — benchè privo della spalliera e dei bracciali, — si vede solo in un gruppo di rilievi esibente la iniziazione di Eracle [1], dove la *thrónosis* dell'eroe avviene su un seggio ornato di zampe di leone. Ma tranne questi esempi che, derivando da un unico originale, si riducono poi a un esempio solo, e che mostrano le consuete abbelliture di gusto ellenistico o greco-romano, non conosciamo altri esempi di ciò che fosse il trono rituale orfico-eleusinio. Ma non può non aver un certo peso il fatto che nelle scene rituali su citate molte divinità seggono non sui soliti troni, ma, contro ogni consuetudine, su semplici parallelepipedi o plinti, simili a quelli del nostro dipinto.

Ma v' è di più. Nel papiro di Londra 121 troviamo non solo espressa la identità della iniziazione e della intronizzazione, poichè il termine *tethronisménos* (cioè insediato sul trono) è usato in modo equivalente a *tetelesménos* (cioè iniziato) [2],

---

[1] Sarcofago di Torre Nova (Reinach *R.* III p. 172 1), rilievo di Napoli (*Ivi* III 89), urna dell' Esquilino (*Ivi* III p. 333).
[2] Kenyon p. 108 v. 747.

ma il *thrónos* è anche chiaramente designato [1]: e da altri papiri rileviamo con certezza che questo trono era composto di tegole fittili (*plinthoi*) sovrapposte. Nel grande papiro di Parigi si prescrive a chi eseguirà la lecanomanteia di sedere su dei plinti sovrapposti [2]: nel papiro di Leida si ordina addirittura di formare un *bomós*, un altare, con due plinti [3]; è chiaro dunque che questi seggi magici o rituali, non diversi sostanzialmente dai troni delle iniziazioni, si presentavano come dei parallelepipedi formati di lastre fittili sovrapposte, e assolutamente identici ai plinti delle nostre pitture.



Fig. 7. — Da Millin-Reinach *Peint. des vas* II 52.

Una varietà, secondo a me pare, di questo plinto è quel basso parallelepipedo destinato a poggiarvi i piedi che vediamo nelle scene I e IV: i due eroti della scena I vi sono già saliti mentre il sileno della IV scena vi poggia semplicemente un piede. Di figure che compiono atti rituali stando su simili plinti bassi, o che vi poggiano solo un piede, non mancano esempi. Del primo caso offre un esempio un vaso apulo della Malmaison (fig. 7), che mostra una scena rituale o iniziatoria, dove una donna stante su un piccolo plinto, col cubito poggiato a una colonnetta, regge una patera con frutta, con posa e gesto identici a quelli dell'erote della I scena; del secondo caso dà un esempio un rilievo di Villa Borghese esibente i preparativi di un sacrificio bacchico [4], dove un uomo versa da una coppa in un cratere, poggiando l'un piede su un piccolo plinto: in una terracotta Campana del Louvre [5] con

---

[1] Kenyon *Ivi* p. 93 v. 264 s: παθήμενον βαστάζοντα τὸν θρόνον τὸν ἴδιον ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἕδρᾳ.

[2] Wessely v. 900 s: κάθισον αὐτὸν εἰς πλίνθους. σὺ δὲ καθέζου ἐπὶ τοῖς πλίνθοις καὶ πυνθάνου.

[3] Dieterich *Pa* v. 29: ποίησον βωμὸν καθαρὸν τοῦτ 'ἔστιν πλίνθους γηΐνας δύο λαβών.

[4] Reinach *R.* III p. 168, 3.

[5] Reinach *R.* III p. 24, 3.

danza orgiastica, una donna suona il flauto col piede poggiato a un plinto, e nel vaso Medici a Firenze, dove certo si compie un atto rituale o espiatorio [1], tu vedi due guerrieri volti verso la giovane uccisa, con un piede poggiato su un plinto. Ma più interessante è il vaso di Pronomo a Napoli, con i preparativi di un dramma satiresco, dove uno degli attori tiene un piede su un piccolo plinto, mentre davanti a lui poggia a terra la sua lira, come se egli si accingesse a suonarla, identico nel gesto al sileno liricine della nostra pittura (fig. 8).



Fig. 8 — Da Reinach *Rep. des vas.* I p. 114.

2.

l'uso del doppio plinto dionisiaco,

Oltre al plinto semplice la scena V mostra un seggio più curioso formato di due plinti sovrapposti.

Questo doppio plinto ricorre spesso in scene rituali dionisiache: cito un vaso saticulano oggi sperduto [2] in cui Dioniso, seduto tra menadi e sileni, poggia i piedi su un doppio plinto; in un cratere italo-greco del Museo Britannico (fig. 9) un sileno tibicine siede su un doppio plinto, mentre una donna arreca un piatto di offerte, un'altra donna batte il timpano e un baccante porta una torcia; una scena simile mostra un cratere pestano di Vienna (fig. 10) dove un sileno siede su un doppio plinto tenendo un tirso e una corona mentre una donna batte il timpano.

---

[1] Campana *Ant. op. in plast.* tav. 37; Reinach *R.* II p. 275 2.

[2] Tischbein I 46; Reinach *V.* II p. 303 1.

In tutte queste scene il doppio plinto ha una funzione rituale, evidentemente: ma poichè, come diremo a suo luogo, l'azione che compie il sileno della scena V è una cerimonia divinatoria, ricorderemo che il doppio plinto appare frequentemente connesso ad Apollo concepito come dio della mantica. Infatti in un rilievo votivo di Atene (fig. 11) si vede il nume seduto sul tripode con i piedi poggiati su un plinto identico a quello della scena V: e in un cratere del Museo Britannico (fig. 12)[1], in cui è adombrata la fondazione dei misteri dionisiaci a Delfo (dove dunque Apollo è rappresentato come dio della mantica), si vede sotto alla figura del dio un doppio

e divinatorio;



Fig. 9. — Da Reinach *Rép. des. vas.* II 303, 5.



Fig. 10. — Da Reinach o. c. II 201, 2.

plinto sul quale, certamente, il pittore pensò che il dio poggiasse i piedi. Circa questo nesso tra il plinto e la divinazione cade opportuno qui ricordare la pietra che stava davanti al tempio di Apollo a Tebe, su cui era tradizione che sedesse Manto, la figlia di Tiresia, chiamata, ancora al tempo di Pausania, seggio di Manto[2]. Il plinto, doppio e anche triplo, compare pure in altre scene rituali: nella ceramografia è frequente, per esempio, la figura d'un flautista in atto di salire su un simile plinto[3] che rappresenta certo un tipo di *bêma*, cioè quel piccolo podio, su cui salivano i citaristi e gli auléti secondo un uso rituale di cui a noi non è dato rintracciar l'origine.

---

[1] Cfr. il vaso dell'Ermitage *CR.* 1861, 4; *AZ.* 1861, 211; Reinach *V.* I p. 8, 1.

[2] Paus. IX 10, 3.

[3] Lenormant-De Witte II t. 31; Overbeck XXIV 26; Furtwaengler II Ser. t. 93.

3.

l'uso della sindone,

Passiamo a un'altra indagine. Tra le figure del nostro dipinto alcune recano sopra il lor solito costume un sottilissimo manto e vestito *di velo*, trasparente. Questo gran velo che ricopre tutta la persona è ben visibile nella inizianda della scena I, riconoscibile specialmente, allo stato attuale della pittura, nella parte superiore del corpo, intorno al braccio sinistro e nella parte sinistra del petto: il braccio esce, infatti, dall'apertura di una stoffa che, annodata sulla spalla sinistra, gira intorno ad esso, scendendo con tante piegoline verso la cintola; questo velo appare sovrapposto al chitone, il cui orlo superiore, intorno al collo, va a perdersi sopra la spalla sinistra, sotto le pieghe del velo. Che si tratti di un velo, e cioè di una stoffa trasparente, appare chiaro lungo il braccio sinistro, dal gomito al fianco, dove la stoffa che gira intorno al braccio invece di nasconderne il profilo, lo lascia trasparire, circondandolo quasi con un alone più oscuro. Il velo ricade poi sulle gambe dove sopravanza il chitone: sulla gamba sinistra, dove è rimasta ben visibile la larga fascia oscura che orla il chitone, si vedono, sovrapposte a questa fascia, le piegoline del velo. La inizianda veste, insomma, un chitone stretto alla vita da una *chlaina* o sciallе i cui capi ricadono, e, sopra il chitone, un velo.

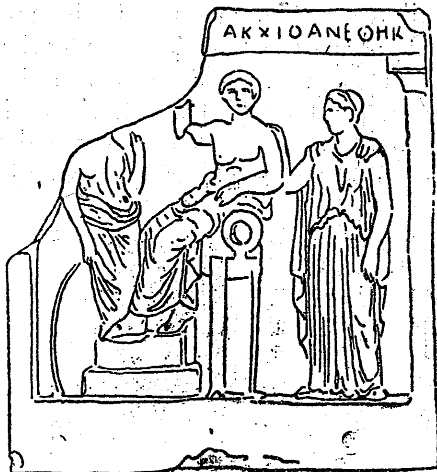


Fig. 11. — Da Reinach *Rép. des rel.* II p. 327, 2.


Fig. 12. — Da Reinach *R. d. v.* I 397, 5.

Anche la fanciulla che reca una patera nella scena II indossa una veste di velo: e questa volta essa è bianca. La giovinetta veste un abito talare e sopra questo un chitone di velo bianco che scende fino ai piedi: la stoffa oscura si vede benissimo dietro al braccio destro e sotto la cintura: dal ginocchio in giù è chiaramente riconoscibile il velo bianco scendente a piegoline, e tra l'un piede e l'altro è reso non senza bravura l'effetto della stoffa oscura che traspare attraverso il velo bianco. Altrettanto visibile è il chitone di velo nella figura atterrita della scena V, che appare vestita nella parte superiore del corpo di un velo trasparente. E nella scena VII si vede che la stoffa che avvolge il busto della donna inginocchiata, è sottile e trasparente: non un chitone ma un peplo o manto sovrapposto ad esso e scivolato a terra nell'atto che ella si inginocchiava.

Sono dunque quattro le figure che portano questa sopravveste di velo, la quale non risponde a nessun tipo di vestimento greco o romano a noi noto.

che era una veste rituale, mistica e magica,

É noto che nelle azioni rituali antiche si usavano vesti speciali, che erano per lo più bianche, essendo la veste di colore considerata come impura [1], e intessute con lino che era la sostanza tipica delle vesti rituali; nel lino usavano infatti gli orfici avvolgere i loro cadaveri [2], di lino erano le vesti dei misteri isiaci [3]; anzi, gli iniziati isiaci usavano un panno di lino per avvolgervi gli oggetti sacri che ricevevano come ricordo della iniziazione [4]; anche nelle operazioni magiche si usavano vesti di lino [5]. I sacerdoti del tempio di Demetra Chtonia sul monte Prone vicino a Ermione portavano vesti bianche [6]: una legge sacra di Delo prescrive vesti bianche [7]:

---

[1] Wechter 16.

[2] Herod. II 81 = Kern p. 62 n. 216. Iamblico dice che Pitagora prescriveva che i cadaveri fossero vestiti di vesti bianche (Iambl. *Vita Pyth.* 155).

[3] Apul. *Met.* XI 23; Plut. *De Iside et Osir.* 3 p. 353 C. Cfr. *Anth. Pal.* App. ed. Cougny IV 32; Αἰγυπτίου βασίλεια λινόστολε.

[4] Apul. *De Magia* 56.

[5] Amm. Marc. XXIX I 29. Gardthausen: *linteis quidam indumentis amictus calceatusque itidem linteis soccis.*

[6] Paus. II 35 9.

[7] Prott-Ziehen II 91.

di bianco dovevano esser vestiti i visitatori dell'oracolo di Trofonio a Lebadea [1]; una iscrizione di Pergamo relativa all' incubazione prescrive una sindone bianca [2]; e un iniziato di Dioniso Zagreo accenna in un frammento euripideo alla propria veste bianca [3]; gli Esseni usavano per i pasti delle vesti di lino che consideravano come sacre. [4] Quanto alla forma di queste vesti possiamo averne una idea dal rilievo eleusinio di Lacratide [5] ove due sacerdoti giovinetti, recanti l'uno una oinocoe e de' rami di mirto, e l'altro del mirto e una torcia, vestono oltre alle *embádes* dionisiache e a una corda — probabilmente di lana catartica — annodata intorno alla cintura, un singolare manto frangiato pendente dalle spalle. Tali dovevano essere, più o meno, queste vesti sacre che venivano poi dall' iniziato consacrate alla divinità [6]. Queste vesti avevano scopo non solo rituale ma anche magico e mistico: l' indossare quella veste particolare serviva a esprimere e insieme attuare la comunione; perciò vi erano vesti speciali per gli iniziati [7]. Gli dei stessi si immaginavano vestiti di una veste speciale [8].

Nel nostro dipinto queste vesti sono trasparenti. Or noi sappiamo che nella processione dionisiaca celebrata ad Alessandria da Tolomeo Filadelfo comparve una statua di Dioniso che, secondo la descrizione di Callisseno Rodio, era vestita di un chitone purpureo, di un imatio e di un *krokotós* tra-

---

[1] Phil. *Vita Ap.* VIII 19.

[2] Fraenkel *Inschr. von Pergamon* II 2, 264; Zingerle *Zu griech. Reinheitsvorechr.* in *Burlicev Zbornik* (Zagreb 1924) p. 171 s.

[3] Fr. 472 Nauck: πάλλευκα δ'ἔχων εἵματα. Gli Esseni usavano una veste bianca ai lombi per l'agape, e la deponevano dopo l'agape. Hipp. *Ref. omn. haer.* IX 21 p. 474, 37 Duncker-Schneidewin.

[4] Hipp. *Ref. haer.* IX 21 Duncker-Schneidewin.

[5] Reinach *R.* II p. 348 1: il rilievo ricomposto è integrato in *INA* 1901 tav. H'-K; la sola parte superiore in *Eph. arch.* 1886 tav. 3 fig. 2.

[6] Schol. *Ar. Plut.* 845 Dübner; Apul. *Met.* XI 29.

[7] Per i misteri isiaci v. Plut. *De Iside* 3; per i misteri mitriaci Porph. *De abstin.* IV 16.

[8] V. le vesti di Iside e di Oriside descritte da Plutarco *De Iside* 77.

sparente [1]. E probabilmente era una stoffa trasparente quell'*agrenós* che indossavano i baccanti e che, secondo la tradizione, avrebbe portato il veggente Tiresia, fatta, come dice Esichio, a mo' di rete [2]; e trasparenti certo erano talune vesti sacre di setà preziosamente ricamate [3].

La trasparenza di queste vesti non è dunque dovuta alle velleità artistiche del pittore ma è voluta dal rito.

E quanto a rito è interessante ciò che prescrive la regola di Andania. Dice la legge:

« Le donne private abbiano un chitone di lino e un imatio che non valgano più di cento dracme.... e le fanciulle una calasiri o una sindonite e un imatio che non valgano più di una mina, e le serve una calasiri o una sindonite e un imatio che non valgano più di cinquanta dracme. E le sacerdotesse, le donne, una calasiri o una sopravveste che non abbia fregi e un imatio che non valga più di due mine, e le fanciulle una calasiri e un imatio che non valgano più di cento dracme » [4].

Tutte le varie categorie hanno dunque, secondo questo rituale, un costume prescritto, di foggia e prezzo determinati, e il fatto che per ogni categoria è concesso o prescritto oltre

---

[1] Athen. V 28 p. 198 c-d Meinecke: χιτῶνα πορφυροῦν ἔχον διάπεζον καὶ ἐπ' αὐτοῦ κροκωτὸν διαφανῆ περιεβέβλητο δὲ ἱμάτιον πορφυροῦν χρυσοποίκιλον.

[2] Hes. ἀγρηνόν. δικτυοειδές, οἱ περιτίθενται ἁ Βακχεύοντες Διονύσῳ (Schmidt). Poll. *Onom.* IV 116 Dindorf: ἀγρηνόν· τὸ δ' ἦν πλέγμα ἐξ ἐρίων δικτυῶδες περὶ πᾶν τὸ σῶμα, ὁ Τειρεσίᾳ ἐπεβάλλετο, ἤτινι ἄλλῳ μαντικῷ.

[3] Nell' inventario di Nemi è nominata due volte una *vestis sirica* (*CIL.* XIV 2215) Clem. Al. *Paed.* II X 108, 4 (p. 222 Stählin): αἱ δὴ τοῖς ἄνθεσι ἐοικυίας ἐσθῆτες βακχικοῖς καὶ τελεστικοῖς καταλειπτέαι λήροις. Apul. *Met.* XI 23 Van der Vliet: *byssyna veste quidem seu florida depicta veste conspicuus*. In una cerimonia bacchica descritta da Teodoro Balsamon (*In Can. LXV Conc. in Trullo, Op. omn.* ed. Migne I p. 742 B) la celebrante è ornata χρυσίζουσι πέπλοις καὶ σηρικοῖς.

[4] l. 16: αἱ μὲν ἰδιώτιες ἐχόντο χιτῶνα λίνεον.... καὶ εἱμάτιον μὴ πλείονος ἄξια δραχμᾶν ἑκατόν, αἱ δὲ παῖδες καλάσιριν ἢ σινδονίταν καὶ εἱμάτιον μὴ πλείονος ἄξια μνᾶς, αἱ δὲ δοῦλαι καλάσιριν ἢ σινδονίταν καὶ εἱμάτιον μὴ πλείονος ἄξια δραχμᾶν πεντήκοντα, αἱ δὲ ἱεραί, αἱ μὲν γυναῖκες καλάσιριν ἢ ὑπόδυμα μὴ ἔχον σκιᾶς καὶ εἱμάτιον μὴ πλείονος ἄξια δύο μνᾶν, αἱ δὲ παῖδες καλάσιριν ἢ εἱμάτιον μὴ πλείονος ἄξια δραχμᾶν ἑκατόν.

alla veste rituale (calasiri o sindone) il solito imatio, dimostra che questo costume doveva portarsi sopra l' imatio, esternamente, come si vede nelle nostre pitture.

Quale era la forma di queste vesti?

Per le private è detto esplicitamente che dovevano portare un chitone di lino: e poichè solo per questa categoria si nominano tutte e due le vesti che formavano il vestiario femminile, e cioè il chitone e l' imatio, mentre per le altre categorie si nomina oltre alla veste rituale il solo imatio, se ne conclude che la veste rituale doveva avere la forma del chitone: ciò risulta anche dalla prescrizione che nella processione le sacerdotesse portino la veste rituale e un imatio femminile lanoso [1], dove di nuovo si deve concludere che la veste sacra doveva aver forma di chitone, come vediamo nel dipinto nostro. E ciò è confermato dalle testimonianze antiche, le quali dicono che tanto la calasiri quanto la sindone (o sindonite come la chiama la legge di Andania) avevano forma di chitone [2]; e non erano sostanzialmente diverse dalle vesti rituali perchè sì l'una come l'altra veste erano di lino [3].

Il chitone di velo della liturgia pompeiana è dunque la sindone, o calasiri, dei misteri.

La prescrizione di Andania non distingue tra calasiri e sindone e le considera come equivalenti; ma in realtà la veste tipica dei misteri e delle religioni mistiche era la sindone [4]. Essa era la veste speciale dei riti dionisiaci [5], ed è probabil-

---

[1] l. 20: ἐν δὲ τῇ πομπᾷ αἱ μὴν ἱεραὶ γυναῖκες ὑποδύταν καὶ εἱμάτιον γυναικεῖον οὖλον.

[2] HEROD. II, 81 Kallemberg: ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, οὓς καλέουσι καλασίρις; HESYCH. (Schmidt): χιτὼν πλατύσημος; POLL. VII 71 Dindorf: χιτὼν θυσανωτὸς Αἰγύπτιος: PHOT. Σινδονίτης, χιτών. SCHOL. *Ar. av.* 1294 Dübner: καλασίρις, χιτὼν πλατύσημος.

[3] HEROD. II 81; GOETZ II p. 421, 42: σινδών *tunica lintea.* GIOVANNI LIDO (*De Magistr.* III 64 p. 256 Bekker) nomina la veste σάνδυξ che è tutt'una cosa colla sindone e che è un chitone; χιτῶνες δὲ ἦσαν ὑπ' αὐτῶν (i Lidi) εὑρέμενοι, λινῶν μὲν οἱ διειδέστατοι. Sull'etimologia della parola v. MARQUARDT *Privatl. d. Rom.* 2ed II p. 489.

[4] Sull'etimologia della parola v. MARQUARDT *Privatleben d. Rom*[2] II 489.

[5] STRAB. XVI 58 p. 712 C Meinecke: Διονυσιακὸν δὲ καὶ τὸ σινδονοφορεῖν καὶ τὸ μιτροῦσθαι.

mente tutt'una cosa con quella veste talare trasparente attestata dagli scrittori [1] che le baccanti recano in innumerevoli figurazioni vascolari, specialmente attiche [2]. Nei misteri isiaci si usava la sindone; [3] i discepoli di Pitagora indossavano la sindone per ascoltare il maestro [4]; nel rituale magico di un papiro di Parigi si prescrive ripetutamente che il celebrante sia tutto avvolto in una sindone [5].

La quale non era solo una veste rituale: era anche una stoffa magica dotata di qualità speciali. Tra le varie formule, infatti, enumerate da Porfirio per porre in libertà gli dei evocati ve n'è una in cui il dio prega che gli sia dischiusa la sindone che lo tiene prigioniero [6]: ad altre qualità magiche di

---

[1] Aesch. fr. 59 Nauck: ὅστις χιτῶνας βασσάρας τε Λυδίας ἔχει ποδήρεις; *Etym. M.* 191, 5; *Etym. Flor.* p. 62: Βασσαρίδες αἱ βάκχαι.... παρὰ βασσάρη τὸ λεγόμενον ὑπόδυμα, ὅπερ εἴρηται παρὰ τὸ τῇ βάσει ἀρηρέναι. Λέγονται βασσάραι χιτῶνες οὓς ἐφόρουν αἱ Θράκιαι βάκχαι, καλούμεναι οὕτως ἀπὸ τοῦ Βασσαρέως Διονύσου· ἦσαν δὲ ποικίλοι καὶ ποδήρεις. Poll. VII 59 Dindorf: Λυδῶν δὲ βασσάρα χιτῶν τίς Διονυσιακός, ποδήρης. Anrich (p. 212 n. 1) suppone acutamente che a questa veste rituale si alluda in Apollod. III 5 1, dove è detto che Dioniso purificato da Rea e istruito da lei nei misteri λαβὼν παρ'ἐκείνης τὴν στολὴν partì per la spedizione indiana.

[2] Non bisogna però trascurare il fatto che l'uso convenzionale dell'arte greca arcaica, comune ad altre arti, di rappresentare le linee del corpo, nonostante la stoffa, come in trasparenza, ha certo contribuito a divulgare la predilezione per questa rappresentazione.

[3] Luc. *Deor. conc.* 10 p. 533 Iacobitz: σὺ δέ, ὦ κυνοπρόσωπε (Anubi) καὶ σινδόσιν ἐσταλμένε Αἰγύπτιε. Nell'inscrizione votiva ad Anubi Serapide ed Iside, Dittenberger 761, il dedicante è Apollonio di Carmide σινδονοφόρος. V. anche Dittenberger 754 (inscrizione votiva a Serapide, Osiride e Anubi): ἄλλας σινδόνας λαμπρὰς τρεῖς.

[4] Jambl. *Vita Pyth.* 72 Westermann: ἐντὸς σινδόνος ἐπήκουον τοῦ Πυθαγόρου. Seguo l'interpretazione di Olck in PW. VI col. 2246.

[5] *Pap. Par.* l. 88 Wessely: σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν; l. 3094: ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλήμενος. Altrove (l. 213) dice solo: ἀμφιέσθητι λευκοῖς ἱμάσιν.

[6] Porph. *De phil. ex orac. haur.* II ap. Eus. *Praep. ev.* V 9, 6 p. 195 Dindorf: σινδόνας ἀμπέτασον, νεφέλην λῦσον τε δοχῆα. Wolff (ed. Berlino, Springer, 1856) mette la virgola dopo νεφέλην.

questo tessuto si riferisce la prescrizione, contenuta in due papiri, di stendere a terra una sindone per eseguir talune operazioni magiche [1]: e un'altra operazione magica, forse una purificazione col vapore acqueo, descrive senza capirla Ippolito [2], dove ci mostra un mago in atto di stender una sindone su un vaso di acqua e di gettare in questa della brace.

Io non so se possa riconoscersi una specie di sindone in quel manto che ricopre il plinto nella scena III e che copre il sedile, poggiato a sua volta su un plinto, nella scena IV: certo è che a questa particolarità troviamo riscontro nella inscrizione sacra di Andania relativa ai misteri di Demetra Core e i Cabiri, dove è prescritto che le sacerdotesse abbiano seggi di forma speciale ricoperti di un bianco manto [3] che non può essere altro che la sindone e in un decreto di orgeoni del Pireo si prescrive di coprir di stoffa due bellissimi troni [4].

La ritualità della sindone non si arrestò ai confini del paganesimo. Essa divenne la veste sacra per eccellenza del cristianesimo primitivo [5], nella quale secondo l'Evangelio fu avvolto il corpo di Gesù [6], e che si usava per deporvi sopra il pane eucaristico [7]; perfino nelle didascalie dei primi misteri

---

[1] *Pap. Par.* l. 171 Wessely: στρῶσον ἐπὶ τῆς γῆς σινδόνα καθαράν; l. 186: θὲς τράπεζαν καὶ ὑποστρῶσας σινδόνα καθαράν. *Pap. Londra* 46 (Wessely p. 127 s.) l. 210: ὑπόθες ὑπὸ τὴν τράπεζαν σινδόνα καθαράν.

[2] HIPP. *Refut. omn. haer.* IV 32 p. 96. Duncker-Schneidewin: σινδόνα ἐπιθεὶς ἐπὶ λεκάνῃ ὕδατος, πολλοὺς ἐπιβαλλὼν ἄνθρακας καιομένους ἄκαυστον φυλάττει (il mago) τὴν σινδόνα.

[3] l. 23 s.: δίφρους δὲ ἐχόντο αἱ ἱεραὶ εὐσυίνους στρογγύλους καὶ ἐπ'αὐτῶν ποτικεφάλαιαν ἢ σπειραν λευκάν.

[4] PROTT-ZIEHEN II 44 A l. 6 s.: στρωννύειν θρόνους δύο ὡς καλλίστους. Un'altra coincidenza con la regola di Andania, forse fortuita, sta in ciò che la sacerdotessa della scena I non mostra il sedile coperto di stoffa ma si appoggia invece a due cuscini, e nella prescrizione di Andania è lasciata la scelta alla sacerdotessa tra la *speira* ossia il manto che copriva il seggio e almeno due cuscini.

[5] *Pistis Sophia* 353 p. 234, 19 Schwartze: *indutos omnes vestibus linteis.*

[6] MATTH. XXVII 59 Buttmann: λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρᾷ. MARC. XV 46 Buttmann: καθελὼν αὐτὸν ἐνείληφην τῇ σινδόνι.

[7] *Acta Thomae* c. 49: ἁπλώσας σινδόνα ἐπ'αὐτὸν ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας.

medievali si parla spesso della sindone come veste e come stoffa [1].

Il chitone che vestono queste figure della liturgia pompeiana è dunque nè più nè meno che la famosa sindone sacra dei misteri pagani, consacrata dall' Evangelio come sudario di Gesù. Ecco perchè è indossato da quelle figure che, come vedremo in seguito, rappresentano l' inizianda nell'atto che compie le successive operazioni iniziatorie.

4.

Un altro vestimento rituale è quella cuffia che portano la donna seduta nella scena III e l'altra donna inginocchiata nella scena VI. l'uso del pileo,

Nella inscrizione di Andania è prescritto per i sacerdoti tanto maschili quanto femminili, uno speciale berretto bianco[2]: tra i doni votivi elencati in un verbale di presa in consegna di oggetti sacri da parte di sacerdoti a Delo è nominato un pileo d'argento[3]: Strabone designa come caratteristico dei riti dionisiaci, oltre alla sindone, anche un berretto speciale[4], e Tertulliano attesta che nei misteri di Demetra si usava coprirsi il capo con un *galerium*[5], cioè con un copricapo (diverso dalla *vitta* che lo stesso apologeta nomina altrove[6]) che troviamo menzionato anche da Giovenale a proposito delle feste

---

[1] DU MERIL p. 92: *sint duo pueri super altare, induti albis et amictibus, cum stolis violatis et sindone rubea in facie eorum.* Ivi p. 119: *Tum extendat et explicet unam sindonem ex una parte loco sudarii.* Ivi p. 114: *expandant sindonem ....postea ponant sindonem super altare.*

[2] L. 13: ἐχόντο αἱ ἱεραὶ πῖλον λευκόν. Il SAUPPE crede che questo πῖλος sia una tenia, ma erra di certo. Il MEISTER (In COLLITZ III 2 p. 133) pensa a un berretto.

[3] DITTENBERGER 588 l. 36: πῖλον ἀργυροῦν.

[4] STRAB. XV 1 58 p. 712 E Meinecke: Διονυσιακὸν δὲ καὶ τὸ σινδονοφορεῖν καὶ τὸ μιτροῦσθαι.

[5] TERT. *De Pallio.* 4: *cum ob cultum omnia candidatum, et ob notam vitae, et privilegium galeri Cereri initiantur.*

[6] TERT. *De testim. an.* 2: *vitta Cereris redimitur.*

di Cerere[1]: un berretto sacro, a forma di pileo[2] fatto con la pelle di una vittima uccisa[3], che doveva coprire tutto il capo se Messalina lo usava per nasconder la chioma[4] e rendersi irriconoscibile nelle sue scorribande notturne. Una curiosa notizia di Pausania, infine, ci autorizza a connettere questo berretto col culto di Demetra: egli dice che a Feneo nel tempio di Demetra Eleusinia, durante certi misteri, il sacerdote traeva fuori una maschera di Demetra *kitharis* conservata in una specie di sacrario e, messasela in capo, batteva la terra con una verga[5]; *kitharis* era un copricapo a forma di pileo o tiara[6], e noi possiamo credere che quella maschera rappresentasse la dea col sacro berretto in capo.

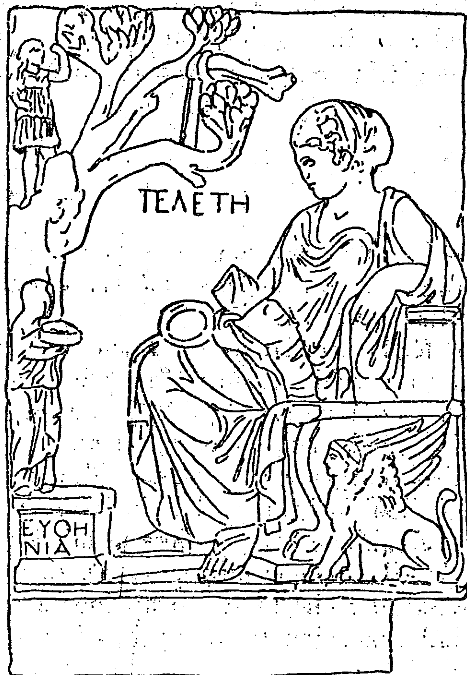


Fig. 13. — Da REINACH *Rép. des rel.* II 361, 5.

Nei culti mistici, e specialmente in quelli di Demetra, vi era

[1] IUVEN. II 6 50: *paucae adeo Cereris vittas contigere dignae.*

[2] SERV. *ad Verg. Aen.* VII 688: *galerus genus est pillei;* LUT. PLAC. *In Stat. Theb.* I 305 Jancke: *galero pilleo.* GOETZ IV 240 39: V 297 38; 458 24: *galerum pylleum pastoralem*: IV 521 25: *gallerium pilleum pastorale:* V 297 46: *gallerum pilleum graece*: V 363 2: *galeras pilleas mitras.*

[3] SERV. *Ad Verg. Aen.* II 688: *galerum pileum ex pelle hostiae caesae*; ISID. *Orig.* XIX 30: *galerium pileum ex pelle caesae hostiae factum.*

[4] IUVEN. VI 120: *nigrum flavo crinem abscondente galero.*

[5] PAUS. VIII 15 1 s.

[6] SUIDA s. v.: περίθεμα κεφαλῆς ἡ ἐκ τῆς τριχὸς ὕφασμα· ἤτοι εἶδος καμηλαυκίου, ὃ καὶ τιάρα νοεῖται· τινὲς δὲ κίδαριν λέγουσιν

dunque l'uso di un berretto a forma di pileo. Questa forma esso ha, infatti, in uno degli stucchi della Farnesina, oggi nel museo delle Terme, con scene rituali dionisiache, dove una menade che accarezza una pantera ha in capo una cuffia a mo' di pileo [1]: e un rilievo da Tireo ad Atene riferibile al culto di Dioniso e Demetra fusi al culto imperiale [2], mostra una donna assisa nell'atto di nutrire un serpente con una patera, vale a dire in atto di compiere un'azione mistica precisata dalla parola *Teletè* inscritta nel campo [3], e questa donna ha in capo un berretto a pileo, in tutto simile a quello visibile nella scena III della nostra pittura (fig. 13).

5.

e delle fasce alle vesti.

E non basta ancora; dalla regola di Andania apprendiamo che le vesti delle sacerdotesse dovevano avere una striscia scura all'orlo, non più larga di mezzo dito [4]. Non si può intendere questa prescrizione come una limitazione di un uso lussuoso e disdicente alla severità del rito, perchè una striscia oscura all'orlo non era certo un lusso eccessivo in tempi in cui la femminilità sfoggiava tutta la sua sapienza in mille ricercatezze, contro le quali non si trova alcun cenno nella regola di Anda-

---

περικράνιον πιλίον, ἢ στέφανον, ἢ φακιόλιον ἢ πῖλον βασιλικὸν Περσῶν ἢ τὸ στρόφιον, ὃ οἱ ἱερεῖς φοροῦσιν; HES. πῖλος βασιλικός. ὃν καὶ τιάραν.... ἢ στρόφιον ὃ οἱ ἱερεῖς φοροῦσιν. (Schmidt). Cfr. PHOT. s. v.

[1] PARIBENI *Guida del Mus. naz. rom.* p. 315

[2] REINACH *R.* II 361, 5. Su questo rilievo v. specialmente PROTT in *AM* 1902 XXXVII p. 266. La parola *Telete* si riferisce all'azione, non alla donna nè all'offerente che le sta innanzi i cui nomi sono ascritti (Epiktesis e Euthenia). L'azione non è chiara ma è certo un rito mistico, come prova il gesto di nutrir il serpente.

[3] Secondo Weinreick, citato da Preisendanz (ROSCHER V col. 328) la parola *Telete* sarebbe stata aggiunta posteriormente e ciò resulterebbe da un esame di fatto. In ogni modo questa parola — come pure pensa Preisendanz — si riferisce al rito compiuto.

[4] L. 16: μηδὲ τὰ σαμεῖα ἐν τοῖς εἱματίοις πλατύτερα ἡμιδακτυλίου. L. 21: εἱμάτιον γυναικεῖον οὖλον, σαμεῖα ἔχον μὴ πλατύτερα ρμιδακτυλίου, V. sulla parola σαμεῖα il commento del SAUPPE (p. 229 p. 371).

nia, che proibisce soltanto, per ragioni certo rituali, le strisce purpuree [1]; dunque la prescrizione riguarda il tipo e la presenza di queste strisce oscure, le quali per ragioni che a noi sfuggono erano volute dal rito, esattamente come le strisce oscure che ornano all'orlo il *taléd*, il manto rituale tutt'ora in uso presso gli Ebrei.

Comunque fosse ciò, certo è che le donne che partecipavano ai misteri di Andania portavano vesti ornate all'orlo di una fascia oscura. E lo stesso vediamo nel dipinto pompeiano, dove la inizianda della scena I indossa sotto al velo una veste ornata in basso di una fascia oscura, visibilissima, non ostante i guasti sulla gamba destra, e la sacerdotessa della stessa scena I ostenta nel vestito una larga fascia oscura: una fascia mostra, appena visibile nell'originale, il manto della donna velata nella II scena, ed egualmente una fascia ha la figura prona nella scena VI, e la donna seduta nella scena III ha in capo una cuffia ornata di una strisciolina oscura, mentre una fascia oscura ha la stoffa che copre il suo sedile.

III.

I.

Questa azione rituale è una liturgia, che comprende :
a) La vestizione, cioè la toletta della inizianda,

Da tutti questi elementi, che abbiamo finora esaminati, risulta evidente che la azione o storia rappresentata dalla nostra pittura ha un contenuto umano e rituale.

Qual' è questo contenuto ?

Esaminiamo uno per uno i singoli episodi in cui è divisa la figurazione, cominciando dal primo (fig. 14).

Una giovane donna seduta su un *diphros* o seggio, impostato su un plinto, si acconcia i capelli, aiutata da una compagna, mentre un erote le regge innanzi uno specchio, stando su un plinto.

Alcuni critici credono che questa scena rappresenti una scena di vita domestica, una toletta femminile qualsiasi. Ma

[1] L. 19: ὑπόδυμα μὴ ἔχοντο μήτε σκιὰν μήτε πορφύραν. Su σκιά v. Sauppe p. 231.

la prima impressione stessa è contraria a questa interpretazione realistica. Perchè è evidente che il pittore, nel riprodurre e acconciare attorno alla sala i vari episodi, giunto a quest'angolo si trovò a non aver sufficiente spazio per riprodurre l' intera scena di toletta, e cioè le due donne e i due eroti insieme, e si vide costretto a separare il secondo di questi, dipingendolo oltre l'angolo, sull'altra parete. Ma se immaginiamo il secondo erote così accostato al gruppo da far esatto riscontro al primo, otteniamo una scena idealistica, simme-

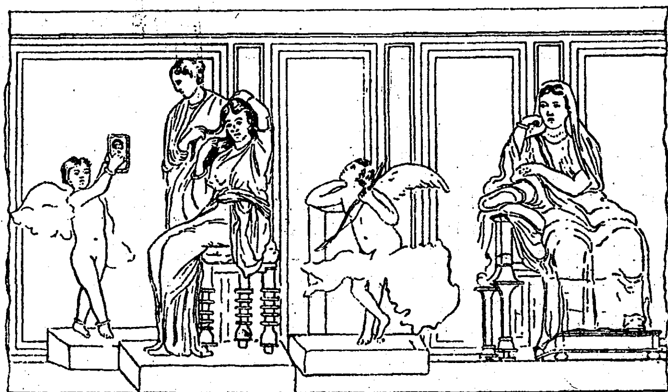


Fig. 14.

trica, fredda, che sa di allegoria e di simbolo, priva di quel realismo che è inevitabile nelle scene domestiche, quale non si vede, per esempio, nelle molte scene vascolari attiche con scene di toletta.

Toletta sì, dunque: ma con un contenuto diverso dalle consuete scene simili. E questo contenuto è dato dal chitone di velo che veste questa donna, e che, come vedemmo, è la sindone mistica dei misteri dionisiaci, la veste sacra e pura del neofita orfico: non dunque a una qualunque festività questa donna si accinge, ma a quella che è significata dalla veste stessa che ella ha indossato: al mistero.

Ora perchè questa preparazione al mistero è espressa con una scena di toletta? quale sposa mistica.

L'unione sessuale tra uomo e dio simboleggiò nelle credenze antiche la iniziazione religiosa per eccellenza, e questo

concetto della unione dell'uomo con la divinità, comune con poche varianti a tutte le religioni mistiche antiche, perdurò fino al gnosticismo cristiano [1]: c'era qualche cosa di profondo ed essenziale in questa parificazione tra mistero e matrimonio, che poggiava sui rapporti tra l'estasi religiosa e lo stimolo sessuale, chiarissimi nel linguaggio dei mistici che è tutto erotico, come inversamente l'amore usa il linguaggio della religione [2]. Comunque sia ciò, certo è che la identità nella concezione del matrimonio e della iniziazione mistica è attestata dalla identità delle formule rituali [3], dagli atti nuziali, simbolici o reali, che facevano parte delle cerimonie iniziatorie, come provano i formulari [4], e dalla esistenza di stanze

---

[1] DIETERICH *M.* pp. 93 s., 121 s.; PERDELWITZ p. 405; REITZENSTEIN *Poimandres* (Lipsia 1904) pp. 200 s., 218; HEILER *Das Gebet* (München 1921 IV ed.) p. 331 s.; REITZENSTEIN *Hell. Wunderzählungen*, pp. 53, 137, 142. Presso i Valentiniani c'era il rito nuziale del connubio dell'iniziato con l'angelo, che si compiva nella stanza nuziale (νυμφῶν) e che era detto matrimonio spirituale (BOUSSET in PAULY-WISSOWA VII 3 p. 1522, e DIETERICH *M.* p. 128). Lo stesso rito praticavano i Marcosiani. In un papiro magico di Berlino si parla del connubio mistico dell'Agatodemone con l'iniziato (PARTHEY in *Abhandl. d. Akad. d. Wiss.* Berlin 1865 p. 21; cfr. KROLL in *Philologus* IV p. 564. In Filone è frequente il concetto del matrimonio sacro sia tra la divinità e una potenza divina ipostatizzata, sia tra Dio e l'anima (LEISEGANG *Der heil. Geist.* Lipsia 1919 p. 234).

[2] BECK *Die Extase* (Bad Sachsa 1906) p. 51.

[3] LOBECK p. 648 s.; VAN GENNEP *Les rites de passage* (Paris 1909) p. 200 s.; DIELS *Sibyll. Blätter* (Berl. 1890), p. 48, 2; DUSSAUD *Les civilis. prehell.* 2 ed. (Par. 1914). p. 239 s.; HARRISON p. 533 s. e *The meaning of the word* τελετή in *Class. Rew.* 1914 p. 36 s. Tutta una serie di riti mistici veniva denominata τέλος, τελετή (GRUPPE *M.* p. 865; V. anche ANRICH p. 233).

[4] SCHOL. *Plat. Gorg.* 497 C: ἐλέγετο πρὸς τῶν μυουμένων ταῦτα· ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα.... ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον. Cfr. CLEM. AL. *Protr.* II 15 3 Stählin = EUS. *Praep. ev.* II 3 18, Dindorf. Nel secondo giorno delle Antesterie la sposa dell'arconte re si coricava nel βουκόλιον insieme al simulacro di Dioniso col quale restava fino al mattino (ARIST. *Pol.* 3). Sul significato di παστός o παστάς = camera nuziale v. LENORMANT in *Mem. Acad. inscr.* XXIV, p. 439; JEBB *Sophocles* ad Ant. v. 1207 p. 263; HARRISON p. 535; FARNELL III p. 187; DIETERICH *M.* p. 126. La formula ἔφυγον κακὸν εὗρον ἄμεινον era usata tanto nelle iniziazioni quanto nel matrimonio (DEM. *De Cor.*

nuziali in un santuario della Grande Madre a Fliunte [1], e in altri di Iside e di Cibele [2]: e questa concezione mistica del matrimonio si vede nel fatto che l'orfismo trattò spesso in poesia e in pittura i *hieroì gámoi* in generale e in special modo quello di Zeus e di Era, concependoli allegoricamente e cosmogonicamente [3].

Anche la nostra liturgia fu concepita essenzialmente come un atto nuziale: lo dimostra il mirto, pianta sacra ad Afrodite e nuziale, di cui sono coronate varie figure. Tutto ciò ricorda la costumanza usata nei misteri eleusini dove gli

---

259; PLUT. *Proc. Alex.* 16 Bernardakis. Il termine ἄγαμος equivaleva ad ἀμύητος (CARCOPINO p. 121). Altre testimonianze in DIETERICH *M.* p. 215 IX, HERRMANN IV p. 275, 7; COLLIGNON in DAREMBERG III 2 p. 1650 n. 11; la formula mistica.... δε νυμφίε, χαῖρε νέον φῶς (FIRM. MAT. *De err. prof. rel.* XIX p. 47, Ziegler) è letta da DIETERICH (*M.* p. 122) ἰδὲ νυμφίε, χαῖρε, νέον φῶς (altre lezioni, ivi p. 124), e interpretata come un saluto allo sposo mistico, salutato come « luce nuova ». Anche nell'altra formula αἰαῖ δίκερως δίμορφε (FIRM. MAT. XXI p. 55 Ziegler) D. riconosce un senso nuziale. Per la formula nuziale διὰ κόλπου θεός V. DIETERICH *M.* p. 123. V. anche LOBECK p. 609 s. e ANRICH p. 77. Sull'unione dell'uomo con la divinità v. anche DIETERICH *Abraxas* p. 122 s.; REITZENSTEIN *Poimandres* p. 226 s. e *Hellenist. Wunderzühl.* pp. 53, 137, 142.

[1] HIPPOL. *Ref. omn. haer.* V 20 p. 208 Duncker-Schneidewin.

[2] LUC. *De dea Syria* 31 p. 477; per Cibele v. i testi in GRUPPE *M.* p. 1531. In un santuario di Demetra e Core tra Sicione e Fliunte c'era un νυμφῶν (PAUS. II 11 3); in CIL. X 6423, Paerusa Agilea dedica alla Magna Mater *porticum et cubiculum*. È nota la σύμμιξις della βασίλιννα di Atene con Dioniso.

[3] DIO CHRYS. *Or.* XXXVI 456; PROCL. *In Plat. Tim.* I 16 A = ABEL 220 KERN 115. Vi era un poema orfico sulla ierogamia di Zeus e di Era, che veniva celebrata nei misteri eleusini (PSELL. *De Daem.* 3 (MIGNE 122 p. 878). Che la ierogamia di Zeus e di Era venisse insegnata nei misteri è provato dalle stesse parole di Dione che dice che essa veniva cantata ἐν ἀρρήταις τελεταῖς. Un dipinto orfico a Samo illustrato dal filosofo stoico Crisippo mostrava la ierogamia di Zeus e di Era (ORIG. *C. Cels.* IV 48 s. p. 540). Su questo dipinto v. in questo stesso volume la parte III. Per la ierogamia orfica di Dioniso e Ariadne ivi pure. Eguale significato cosmico gli orfici attribuivano alla ierogamia di Urano e Gaia e Crono e Rea (PROCL. *In Parm.* 775, 25 s. Cousin[2]).

iniziati si coronavano di mirto, e di mirto era inghirlandato un vaso in cui si ardevano profumi [1], come pure di mirto si incoronavano i sacerdoti nelle cerimonie bacchiche [2].

È dunque un matrimonio mistico quello al quale si accinge la bella donna e lo specchio che l'erote le tiene innanzi e nel quale la vediamo riflessa ha senza dubbio, come vedremo in seguito, un significato mistico; e la figura che solennemente troneggia nella scena guardando la sposa mistica è certamente una sacerdotessa che presiede al rito [3], una di quelle sacerdotesse che nei misteri sorvegliavano il vestire delle persone che partecipavano al rito; oppure possiamo anche ritenerla una *promȳstis*, una di quelle sacerdotesse che sorvegliavano la condotta degli iniziati, e li istruivano prima della iniziazione [4]. Certo il suo ufficio ricorda quello molto frequente, specie nell' Egitto ellenistico, dei sacerdoti che sorvegliavano la vestizione del dio [5]. Nella pittura originale e nelle buone fotografie, a sinistra della sacerdotessa, come poggiato sopra il bracciuolo della sedia, si vede un rombo violetto, il quale si può interpretare come il coperchio di una pisside quadrata, veduta di scorcio, aperto: se questo è vero, la pisside potè contenere gioielli, tenie e simili cose attinenti alla toletta. Ma noi dobbiamo immaginarla come se si trovasse vicino alla inizianda, cioè come se tra questa e lei non esi-

---

[1] FEHRLE p. 239 s. Ivi la letteratura precedente.

[2] ISTROS (Ap. SCHOL. *Sof. Oed. Col.* 681) fr. 25 (*FGH* I p. 421): TZETZES ad LYC. *Alex.* 1327 Müller: Cfr. AR. *Thesm.* 37. Nelle feste di Dioniso: SUIDA κανών (Bernhardy): Cr. AR. *Ran.* 329. Nel pinax di Ninnion (*IAN* IV 1901 Tav. I; FARNELL III tav. XVI; HARRISON fig. 158) e nel rilievo eleusinio di Lacratide (*IAN* IV 1901 tav. IH'-K') i celebranti recano rami di mirto.

[3] Per queste sacerdotesse, propriamente eleusinie, v. FOUCART p. 210 s. Nell' iscrizione di una associazione religiosa (FOUCART *Des assoc. rel. chez les Grecs* Paris 1873 N. 4 v. 7 s.) è nominata una sacerdotessa incaricata di sorvegliare il vestimento delle ministre del culto affinchè sia semplice: περιτιθέναι δὲ ταῖς φιαλεφόροις καὶ ταῖς περὶ τὴν θεὰν οὔσαις τῷ ἀγυρμῷ κόσμον ἁπλοῦν.

[4] V. PICARD Θεοὶ ἐπιφανεῖς in Χένια (Atene 1912) p. 70.

[5] CLEM. AL. *Strom.* VI p. 758 Pott; PORPH. *De abst.* IV 8; PLUT. *De Iside* 3. V. su ciò OTTO pp. 43, 83, 86, 164 s.

stesse la porta, che il pittore, eseguendo di mano in mano le pitture, saltò, staccando le due figure.

Le quattro figure di questo primo episodio costituiscono dunque un'unica scena in cui la inizianda, aiutata dalla ancella e dai due eroti e sorvegliata dalla sacerdotessa, eseguisce la sua toletta di sposa mistica: una scena piena di quella religiosità tra fantastica e realistica che bene si addice al profondo significato del rito.

2.

b) La catechesi, cioè l'apprendimento del rituale del mistero.

Nella scena seguente (II) (fig. 15) una donna, riccamente adorna, si accosta con aria compunta e raccolta a un gruppo formato di un fanciullo ignudo che legge entro un rotolo ch'ei regge spiegato con ambo le mani, mentre una donna seduta dietro a lui ascolta e segue la lettura tenendo nella mano sinistra un altro rotolo e nella destra uno stilo.



Fig. 15. — La catechesi.

Chi è questo fanciullo?

Egli calza gli alti stivali tipici di Dioniso, le *embádes*: e questa singolare calzatura — tanto più singolare in quanto egli è del tutto nudo — determina chiaramente il carattere del fanciullo. Perchè, se egli veste come la divinità, ciò significa che egli è parificato alla divinità, secondo la concezione antica e anche moderna, per cui il sacerdote, rappresentante e incarnazione del dio, reca i simboli, cioè il costume mitico del dio: e infatti nel rilievo di Lacratide [1], commemorante la iniziazione eleusinia del dedicante e di sua moglie, i due giovinetti sacerdotali che fiancheggiano la figurazione vestono oltre a un manto rituale frangiato e a una cintura di corda catartica anche delle *embádes* identiche a quelle del giovinetto pompeiano. Il quale è dunque un sacerdote di

[1] Reinach *R.* II p. 348; *IAN* IV (1901 tav. I H' K').

Dioniso, simile ai tanti sacerdoti fanciulli dell'antichità [1], e il suo carattere dionisiaco determina il contenuto stesso del rotolo che egli legge. Esso contiene evidentemente il rituale della iniziazione, che vien letto ai neofiti così come, per esempio, avvenne ad Apuleio che, prima della sua iniziazione, dovette subire un insegnamento preliminare [2], così come nei misteri di Demetra a Feneo si usava, nell'occasione dei grandi misteri, leggere ai neofiti certi libri sacri che venivano conservati in un sacrario [3], secondo un uso attestato da varie testimonianze [4]. Ci è anche una leggenda, conservata da Pausania, secondo la quale un certo Epiteles trovò in un luogo indicatogli da un sogno un' idria bronzea contenente una lamina di stagno arrotolata con sopravi scritto il rituale di Demetra e Persefone [5]. Del resto ad Apuleio stesso, prima dell' iniziazione, il sacerdote dà un libro ch'ei toglie dal sacrario contenente tra altro delle formule rituali [6]. A questi libri che i neofiti dovevano conoscere prima di essere ammessi al mistero, accennano anche Galeno [7], Plutarco [8] e lo scoliaste di Aristofane [9]: Demostene poi ci descrive ironicamente Eschine nell'atto che, assistendo la madre nelle sue cerimonie iniziatiche, legge il rituale [10]. Uno di questi rituali è recato con gesto solenne da un sacerdote in una processione isiaca figurata su un rilievo del Vaticano [11], ed è tenuto da un tribuno che

---

[1] Su questi v. COOKE in *IRSt.* 1913 p. 170. Per i fanciulli sacerdoti di Dioniso v. specialmente *CIG.* XIV 1449, 1642. Ricordo anche i ἱεροὶ παῖδες del tempio di Asclepio (testi in CARDINALI *Note di termin. epigr.* in *Rend. Lincei* 1910 p. 165) non ricordati dalla Cooke.

[2] APUL. *Met.* XI 22.

[3] PAUS. VIII 15 1 s.

[4] DEM. XIX 199: τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκουσα; Cfr. DIOG. L. X 4: καθαρμοὺς ἀναγιγνώσκειν. Per i rituali v. COOKE *l. c.* p. 130 note 6-8. Da aggiungere la menzione degli inni orfici stessi e i papiri magici.

[5] PAUS. IV 26 8.

[6] APUL. *Met.* XI 22.

[7] GAL. *De simpl. med. temp.* I 1 (XII p. 2 Kuhn).

[8] PLUT. *Rom.* 10.

[9] SCHOL. *Ar. Ran.* 158.

[10] DEM. *Cor.* 259.

[11] AMELUNG II tav. 7, 55; REINACH *R.* III p. 403, 1.

si accosta a un'ara ardente per far un sacrificio, in un dipinto parietale del III sec. d. C. [1]. Uno stucco della Basilica di Porta Maggiore mostra una duplice scena di rituale, fatta da due donne [2]. E la sacerdotessa che sorveglia il fanciullo, e in realtà istruisce la catecumena, ricorda le *promistidi* già menzionate, o anche l'*esegeta*, cioè quel sacerdote che aveva l'ufficio di istruire nelle cose sacre gli iniziandi [3].

La seconda cerimonia è dunque quella della catechesi, cioè dell' insegnamento rituale e dommatico: ed è assai facile riconoscere nella donna che a sinistra assiste alla lettura per l'appunto la sposa mistica della scena precedente.

Il suo presentarsi davanti alla sacerdotessa col capo velato ha un profondo significato. L'uso di coprirsi il capo pregando o facendo sacrifici o in altre occasioni solenni, era generale nell'antichità [4]. Particolarmente il velamento del capo era usato nelle iniziazioni: numerose rappresentazioni mostrano Eracle o un altro qualsiasi iniziato, col capo velato nel momento della iniziazione [5]. Questo rito doveva essere assai comune se Aristofane lo mette in scena nelle *Nubi*, parodiando una iniziazione [6]. Nei misteri eleusini esso aveva anche lo scopo di imitare Demetra la quale, secondo l' inno a Demetra, giunta in casa di Celeo si sedette in segno di dolore su un basso seggio tirandosi sul volto il velo [7].

Ma nella nostra liturgia la inizianda fa il gesto non di *ve-*

---

[1] HAAS *Lief.* 9-11 fig. 114.

[2] *IHSt.* 1924 p. 95, ROSTOWTZEFF *Mystic Italy* p. 13.

[3] SUID. ἐξηγετής ὁ ἐξηγούμενος τὰ ἱερά.

[4] V. Esempi in DÖLGER *Der Exorcismus* (*Studien z. Gesch. und Kultur der. Gegenw.* III 1-2, Paderborn 1909) p. 102, e REINACH *CMR.* I p. 302-3, 307-10.

[5] Rilievo di Napoli (REINACH *RR.* III p. 89, 2), urna nel Museo delle Terme (REINACH *RR.* III p. 333, 1), rilievo «Campana» (REINACH *RR.* II p. 287, 1), sarcofago di Torre Nova nel Museo delle Terme (REINACH *RR.* III p. 171 1), stucco della Farnesina, ivi (HARRISON fig. 148), rilievo fittile che ripete la scena dell'urna (*RM.* 1905 XX p. 296), pittura parietale della Domus Aurea (*JAHRBUCH* 1913 tav. 9), rilievo simile a quello di Napoli ora sperduto (WINCKELMANN *Mon. ined.* II tav. 104 = *BCC.* 1879 tav. IV-V, 4).

[6] AR. *Nub.* 254 s.

[7] PS.-HOM. *In Cer.* 198. Probabilmente il mito derivò dal rito.

iniziati si coronavano di mirto, e di mirto era inghirlandato un vaso in cui si ardevano profumi [1], come pure di mirto si incoronavano i sacerdoti nelle cerimonie bacchiche [2].

È dunque un matrimonio mistico quello al quale si accinge la bella donna e lo specchio che l'erote le tiene innanzi e nel quale la vediamo riflessa ha senza dubbio, come vedremo in seguito, un significato mistico; e la figura che solennemente troneggia nella scena guardando la sposa mistica è certamente una sacerdotessa che presiede al rito [3], una di quelle sacerdotesse che nei misteri sorvegliavano il vestire delle persone che partecipavano al rito; oppure possiamo anche ritenerla una *promýstis*, una di quelle sacerdotesse che sorvegliavano la condotta degli iniziati, e li istruivano prima della iniziazione [4]. Certo il suo ufficio ricorda quello molto frequente, specie nell' Egitto ellenistico, dei sacerdoti che sorvegliavano la vestizione del dio [5]. Nella pittura originale e nelle buone fotografie, a sinistra della sacerdotessa, come poggiato sopra il bracciuolo della sedia, si vede un rombo violetto, il quale si può interpretare come il coperchio di una pisside quadrata, veduta di scorcio, aperto: se questo è vero, la pisside potè contenere gioielli, tenie e simili cose attinenti alla toletta. Ma noi dobbiamo immaginarla come se si trovasse vicino alla inizianda, cioè come se tra questa e lei non esi-

---

[1] FEHRLE p. 239 s. Ivi la letteratura precedente.

[2] ISTROS (Ap. SCHOL. *Sof. Oed. Col.* 681) fr. 25 (*FGH* I p. 421): TZETZES ad LYC. *Alex.* 1327 Müller: Cfr. AR. *Thesm.* 37. Nelle feste di Dioniso: SUIDA κανών (Bernhardy): Cr. AR. *Ran.* 329. Nel pinax di Ninnion (*IAN* IV 1901 Tav. I; FARNELL III tav. XVI; HARRISON fig. 158) e nel rilievo eleusinio di Lacratide (*IAN* IV 1901 tav. IH'-K') i celebranti recano rami di mirto.

[3] Per queste sacerdotesse, propriamente eleusinie, v. FOUCART p. 210 s. Nell' iscrizione di una associazione religiosa (FOUCART *Des assoc. rel. chez les Grecs* Paris 1873 N. 4 v. 7 s.) è nominata una sacerdotessa incaricata di sorvegliare il vestimento delle ministre del culto affinchè sia semplice: περιτιθέναι δὲ ταῖς φιαλεφόροις καὶ ταῖς περὶ τὴν θεὰν οὔσαις τῷ ἀγυρμῷ κόσμον ἁπλοῦν.

[4] V. PICARD Θεοὶ ἐπιφανεῖς in Χένια (Atene 1912) p. 70.

[5] CLEM. AL. *Strom.* VI p. 758 Pott; PORPH. *De abst.* IV 8; PLUT. *De Iside* 3. V. su ciò OTTO pp. 43, 83, 86, 164 s.

stesse la porta, che il pittore, eseguendo di mano in mano le pitture, saltò, staccando le due figure.

Le quattro figure di questo primo episodio costituiscono dunque un'unica scena in cui la inizianda, aiutata dalla ancella e dai due eroti e sorvegliata dalla sacerdotessa, eseguisce la sua toletta di sposa mistica: una scena piena di quella religiosità tra fantastica e realistica che bene si addice al profondo significato del rito.

2.

b) La catechesi, cioè l'apprendimento del rituale del mistero.

Nella scena seguente (II) (fig. 15) una donna, riccamente adorna, si accosta con aria compunta e raccolta a un gruppo formato di un fanciullo ignudo che legge entro un rotolo ch'ei regge spiegato con ambo le mani, mentre una donna seduta dietro a lui ascolta e segue la lettura tenendo nella mano sinistra un altro rotolo e nella destra uno stilo.



Fig. 15. — La catechesi.

Chi è questo fanciullo?

Egli calza gli alti stivali tipici di Dioniso, le *embádes*: e questa singolare calzatura — tanto più singolare in quanto egli è del tutto nudo — determina chiaramente il carattere del fanciullo. Perchè, se egli veste come la divinità, ciò significa che egli è parificato alla divinità, secondo la concezione antica e anche moderna, per cui il sacerdote, rappresentante e incarnazione del dio, reca i simboli, cioè il costume mitico del dio: e infatti nel rilievo di Lacratide [1], commemorante la iniziazione eleusinia del dedicante e di sua moglie, i due giovinetti sacerdotali che fiancheggiano la figurazione vestono oltre a un manto rituale frangiato e a una cintura di corda catartica anche delle *embádes* identiche a quelle del giovinetto pompeiano. Il quale è dunque un sacerdote di

[1] Reinach *R.* II p. 348; *IAN* IV (1901 tav. I H' K').

Dioniso, simile ai tanti sacerdoti fanciulli dell'antichità [1], e il suo carattere dionisiaco determina il contenuto stesso del rotolo che egli legge. Esso contiene evidentemente il rituale della iniziazione, che vien letto ai neofiti così come, per esempio, avvenne ad Apuleio che, prima della sua iniziazione, dovette subire un insegnamento preliminare [2], così come nei misteri di Demetra a Feneo si usava, nell'occasione dei grandi misteri, leggere ai neofiti certi libri sacri che venivano conservati in un sacrario [3], secondo un uso attestato da varie testimonianze [4]. Ci è anche una leggenda, conservata da Pausania, secondo la quale un certo Epiteles trovò in un luogo indicatogli da un sogno un' idria bronzea contenente una lamina di stagno arrotolata con sopravi scritto il rituale di Demetra e Persefone [5]. Del resto ad Apuleio stesso, prima dell' iniziazione, il sacerdote dà un libro ch'ei toglie dal sacrario contenente tra altro delle formule rituali [6]. A questi libri che i neofiti dovevano conoscere prima di essere ammessi al mistero, accennano anche Galeno [7], Plutarco [8] e lo scoliaste di Aristofane [9]: Demostene poi ci descrive ironicamente Eschine nell'atto che, assistendo la madre nelle sue cerimonie iniziatiche, legge il rituale [10]. Uno di questi rituali è recato con gesto solenne da un sacerdote in una processione isiaca figurata su un rilievo del Vaticano [11], ed è tenuto da un tribuno che

---

[1] Su questi v. Cooke in *JRSt.* 1913 p. 170. Per i fanciulli sacerdoti di Dioniso v. specialmente *CIG.* XIV 1449, 1642. Ricordo anche i ἱεροὶ παῖδες del tempio di Asclepio (testi in Cardinali *Note di termin. epigr.* in *Rend. Lincei* 1910 p. 165) non ricordati dalla Cooke.

[2] Apul. *Met.* XI 22.

[3] Paus. VIII 15 1 s.

[4] Dem. XIX 199: τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκουσα; Cfr. Diog. L. X 4: καθαρμοὺς ἀναγιγνώσκειν. Per i rituali v. Cooke *l. c.* p. 130 note 6-8. Da aggiungere la menzione degli inni orfici stessi e i papiri magici.

[5] Paus. IV 26 8.

[6] Apul. *Met.* XI 22.

[7] Gal. *De simpl. med. temp.* I 1 (XII p. 2 Kuhn).

[8] Plut. *Rom.* 10.

[9] Schol. *Ar. Ran.* 158.

[10] Dem. *Cor.* 259.

[11] Amelung II tav. 7, 55; Reinach *R.* III p. 403, 1.

si accosta a un'ara ardente per far un sacrificio, in un dipinto parietale del III sec. d. C. [1]. Uno stucco della Basilica di Porta Maggiore mostra una duplice scena di rituale, fatta da due donne [2]. E la sacerdotessa che sorveglia il fanciullo, e in realtà istruisce la catecumena, ricorda le *promistidi* già menzionate, o anche l'*esegeta*, cioè quel sacerdote che aveva l'ufficio di istruire nelle cose sacre gli iniziandi [3].

La seconda cerimonia è dunque quella della catechesi, cioè dell'insegnamento rituale e dommatico: ed è assai facile riconoscere nella donna che a sinistra assiste alla lettura per l'appunto la sposa mistica della scena precedente.

Il suo presentarsi davanti alla sacerdotessa col capo velato ha un profondo significato. L'uso di coprirsi il capo pregando o facendo sacrifici o in altre occasioni solenni, era generale nell'antichità [4]. Particolarmente il velamento del capo era usato nelle iniziazioni: numerose rappresentazioni mostrano Eracle o un altro qualsiasi iniziato, col capo velato nel momento della iniziazione [5]. Questo rito doveva essere assai comune se Aristofane lo mette in scena nelle *Nubi*, parodiando una iniziazione [6]. Nei misteri eleusini esso aveva anche lo scopo di imitare Demetra la quale, secondo l'inno a Demetra, giunta in casa di Celeo si sedette in segno di dolore su un basso seggio tirandosi sul volto il velo [7].

Ma nella nostra liturgia la inizianda fa il gesto non di *ve-*

---

[1] HAAS *Lief.* 9-11 fig. 114.

[2] *IHSt.* 1924 p. 95, ROSTOWTZEFF *Mystic Italy* p. 13.

[3] SUID. ἐξηγετής ὁ ἐξηγούμενος τὰ ἱερά.

[4] V. Esempi in DÖLGER *Der Exorcismus* (*Studien z. Gesch. und Kultur der. Gegenw.* III 1-2, Paderborn 1909) p. 102, e REINACH *CMR.* I p. 302-3, 307-10.

[5] Rilievo di Napoli (REINACH *RR.* III p. 89, 2), urna nel Museo delle Terme (REINACH *RR.* III p. 333, 1), rilievo «Campana» (REINACH *RR.* II p. 287, 1), sarcofago di Torre Nova nel Museo delle Terme (REINACH *RR.* III p. 171 1), stucco della Farnesina, ivi (HARRISON fig. 148), rilievo fittile che ripete la scena dell'urna (*RM.* 1905 XX p. 296), pittura parietale della Domus Aurea (*JAHRBUCH* 1913 tav. 9), rilievo simile a quello di Napoli ora sperduto (WINCKELMANN *Mon. ined.* II tav. 104 = *BCC.* 1879 tav. IV-V, 4).

[6] AR. *Nub.* 254 s.

[7] PS.-HOM. *In Cer.* 198. Probabilmente il mito derivò dal rito.

larsi ma di *svelarsi*: ella si è presentata col capo avvolto nel velo e adesso lo scosta con la mano. Ella compie cioè il gesto tipico che l'arte attribuisce alla sposa delle spose, a Era, nell'atto che per la prima volta si scopre allo sposo, così come è effigiata in una metopa di Selinunte [1] e nel fregio del Partenone [2]: quella Era il cui *hierós gámos* con Zeus aveva assunto nell'orfismo un significato cosmico speciale. Nell'atto dunque che comincia il mistero, cioè che si inizia il matrimonio col dio, la sposa mistica si svela innanzi al dio, compie cioè il rito degli *anakalyptéria*, come facevan le spose innanzi al marito [3]: e, sposa ormai davvero, apprende il rituale della sua iniziazione.



Fig. 16. — L'agape.

Poi si allontana e va a compiere il rito che le hanno insegnato. Ormai, appreso il rituale, ella inizierà la sua collaborazione al mistero. Avvolta nella sindone, coronata del mirto nuziale, recando in mano un ramo di mirto e una *lekanis* — piatto specialmente usato nei riti nuziali [4] — con entrovi una pietanza rituale — forse di quelle che si usavano nelle cerimonie nuziali [5] — voi la vedete avviarsi verso destra e accostarsi al gruppo rappresentato nella scena che segue (III).

---

[1] Overbeck. tav. I 2; Baumeister I fig. 368; Reinach *R.* I p. 399, 1.

[2] Baumeister II fig. 33; Reinach *R.* 40, 5. Così anche Elena si scopre davanti a Paride nel dipinto pompeiano: Helbig 1218; Baumeister I fig. 707.

[3] Hermann p. 266; Collignon in Daremberg III 2 p. 1650; Hiller v. Gaertringen in PW. I col. 2032.

[4] Hesych. λεκανίδες (Schmidt).

[5] Hesych. τρίμμα: Bekker *Anecdota* I 229; Athen. XIV 52 p. 645 D. Meineke. Sulle pietanze rituali v. Lobeck Epimetr. XIV p. 1050 s.

3.

c) L'agape, cioè il pasto lustrale, che precedeva l' iniziazione,

Su un seggio coperto di un manto e impostato su un plinto siede una sacerdotessa la quale, scoprendo con la manca un canestro che le presenta una ancella, si volge verso un'altra sacerdotessa stante, la quale, con nella cintura un rotolo, liba da una oinocoe su un ramo di mirto che ella tiene nella diritta (fig. 16) [1].

Tutta la scena è impregnata di un ritualismo rigido e solenne. Il seggio è coperto di un manto che reca, come era prescritto nel rituale di Andania, una fascia oscura, e poggia sopra un plinto identico a uno trovato ad Eleusi del quale già si è detto. La sacerdotessa, il cui carattere ieratico è attestato dalla corona di mirto, ha il capo chiuso in un pileo rituale a forma di cuffia, ornato di una fascetta oscura pur essa rituale. L'atto di libare su un ramo di mirto doveva far parte del rito eleusinio, poi che l'uno dei due sacerdoti del rilievo di Lacratide, visibilmente ritratto con gli strumenti della sua stessa funzione — così come il suo compagno è ritratto nella sua qualità di *dadúco*, con la torcia — reca in mano una oinocoe e un mazzo di rami di mirto. E nel pinax di Ninnion con la danza della *kernophoría* davanti alle due divinità eleusinie [2], si vede dietro a Ninnion stessa un giovane con oinocoe e ramo di mirto, con i quali ha fatto o farà la libagione. Ma non basta; la posizione stessa delle tre donne è rigorosamente rituale, perchè la regola sacra di Cos assegna al sacerdote che siede alla *trápeza* il posto mediano e ai suoi due ministri i posti laterali al suo fianco [3].

Siamo qui, evidentemente, in presenza del rito dell'agape, comune quasi a tutti i misteri antichi. Nell' inno orfico a Se-

---

[1] Questo ramo non è visibile in nessuna delle fotografie delle pitture che sono state pubblicate. Ma è evidente nell'originale.

[2] *IAN.* IV 1901 tav. I; FARNELL III tav. XVI; HARRISON fig. 158.

[3] COLLITZ 3636; MICHEL 716-18; DITTENBERGER 616 v. 9: ὁ δὲ ἱερεὺς καθήσθω πὰρ τὰν τράπεζαν ἔχων φιάλαν τὰν ἱεράν, τοὶ δὲ ἱεροποιοὶ ἑκατέρω τὰς τράπεζας.

mele si allude alla mensa dei sacri misteri [1]: in una inscrizione da Tomoi si accenna all'agape dei misteri di Samotrace da imbandirsi agli iniziati [2]: Tertulliano menziona ironicamente i banchetti delle Apaturie, delle feste Dionisie e dei misteri [3]: un pasto sacro è menzionato in una inscrizione messenia relativa al culto di Demetra [4] nonchè dalla nota inscrizione di Andania [5]: nei misteri di Mitra c'era un pasto sacramentale accompagnato da talune formule [6], e l'egual cosa sappiamo dei misteri di Cibele e di Iside [7]; ci erano altresì nei misteri delle pietanze speciali [8]. E certo per influsso dei misteri la *trápeza* ebbe grande importanza nei riti magici [9], dove avrà servito probabilmente non come mobile puramente rituale, ma piuttosto come strumento magico [10].

La nostra scena non mostra però un vero e proprio banchetto, benchè vi sieno, a quel che pare, delle vivande, ma rappresenta piuttosto un rito lustrale; e appunto per questo in questo episodio ricorre con grande abbondanza il mirto, quasi a significare il contenuto nuziale della intera liturgia,

---

[1] Inno XLIV s. Abel.

[2] *Arch. ep. Mitt. aus Oesterr.* VII 1883 p. 8 s.: DIETERICH *N.* p. 105: (il sacerdote) παρέξει τὸ πέμμα σχίζας καὶ ἐγχέει τὸ ποτὸν τοῖς μύσταις.

[3] TERT. *Apol.* 39 (MIGNE I p. 374): *Apaturiis Dionysis, mysteriis Atticis coquorum delectus indicentur.*

[4] *IHSt.* 1905 XXV p. 50 (TOD).

[5] L. 95 s.

[6] IUSTIN. *Apol.* 166 (MIGNE 6 p. 429): cf. PLIN. XXX 6; cfr. DIETERICH *M.* p. 102 s.; HEPDING *Attis* (Giessen 1903 *RGV.* 1), p. 186.

[7] CUMONT *Rel. orient. nel pagan. rom.* (Vers. Salvatorelli, Bari 1913) pp. 43, 71, 121. Sul pasto sacramentale indiano ebraico e mitriaco v. anche DREWS *Die Christusmythe* 2ª ed. (Iena 1910) p. 87 s.

[8] POLL. VI 75: Cf. ATHEN XIV p. 647 A sulle pietanze plastiche delle Tesmoforie.

[9] Pap. Leida (DIETERICH *P.*), v. 26 s.: πρώτη μὲν ἡμέρα ἐπιθέντος σὸν αὐτὸν ἐπὶ τὴν τράπεζαν καὶ κοσμήσαντος ὡς προγέγραπται.

[10] Tertulliano accenna a una divinazione a mezzo di una tavola, che non trovo nominata altrove, e che parrebbe consistere in fenomeni «spiritici»: (*Apol.* 22: *habentes semel invitatorum angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem per quos et caprae et m e n s a e divinae consueverunt.*

lla quale l'agape introduce: coronate di mirto sono la ini-
ianda, la sacerdotessa e la servente di destra, e un ramo di
nirto tengono in mano tanto l'inizianda quanto la sacer-
lotessa, mentre la servente liba sul ramo che tiene quest'ultima.
Non agape dunque vera e propria, ma piuttosto rito purifica-
orio; e certamente proprio per questo suo scopo catartico essa
precede l'iniziazione invece di seguirla, come parrebbe più
naturale a chi volesse considerarla come un mero banchetto.

La precedenza dell'agape su ogni altra cerimonia inizia-
oria, come avviene in questa liturgia, corrisponde a ciò che
avveniva ad Eleusi. Il primo atto rituale nella mattina del 20
boedromione era un sacrificio a Demetra e a Core [1], al quale
seguiva un banchetto con le carni delle vittime, il cui carat-
tere sacramentale risulta dalla proibizione fatta agli iniziandi
di apportar fuori del recinto sacro carni delle vittime [2]. Questa
proibizione, che esisteva in molti riti specialmente connessi
a divinità chtonie ed anche nella religione romana e nelle
religioni primitive [3], prova che il banchetto aveva un deter-
minato carattere sacro che stava in relazione alla iniziazione
stessa, per modo che solo l'iniziato poteva parteciparvi.
Certo è, comunque, che le agapi dei misteri dovevano avere
un contenuto sacramentale o magico, perchè agli iniziati
era proibito di cibarsi di alcune determinate parti dell'ani-
male per ragioni che essi soli sapevano [4], così come avveniva
anche in altri culti [5], per antichissime credenze magiche o
totemistiche.

L'agape dei misteri era dunque un pasto sacramentale,
che precedeva e preparava la iniziazione, ponendo l'uomo in
comunione col dio, in quanto egli, mangiando la vittima pa-
rificata al dio, acquistava qualità divine [6]: e infatti i neofiti

---

[1] Mommsen p. 233; Stengel p. 163; Foucart p. 374 s.
[2] Schol. *Ar. Eq.* 282.
[3] P. es. Dittenberger 589; Michel 698; Dittenberger 632; Michel 691; Prott-Ziehen I 4; Dittenberger 615; Michel 714; altri esempi in Thomsen in *ARW.* XII 1909 p. 467.
[4] Clem. Al. *Strom.* II 106; II p. 171 Stählin.
[5] Per es. Prott-Ziehen I 4; Dittenberger 615; Michel 714 v. 30 s.; Dittenberger 616; Michel 716 v. 50 s.
[6] Robertson Smith *Lectures on the rel. of the Sem.* 4ª ed. (London 1904) Lett. IX; Wundt *Völkerpsych.* II 2 (Lipsia

come atto sacramentale.

mangiavano carne cruda per imitare lo sbranamento di Dioniso e acquistare, a mezzo della vittima-dio, le qualità divine [1].

L'agape sacramentale è spesso ricordata: ne fa cenno S. Paolo dove parla della « mensa del demonio; [2] in un papiro di ossirinco un tale è invitato a sedere a mensa con Serapide [3]; Giuseppe Flavio parla del pasto di Anubi cui gli uomini possono essere invitati [4]. Il sacramentalismo dell'agape derivava naturalmente dall'antropomorfismo greco che immaginava come una realtà concreta il pasto del dio e perciò vedeva la possibilità di deificarsi mangiando con esso [5]. Questo carattere sacramentale era pur quello dell'agape cristiana primitiva, secondo il concetto fondamentale giudaico [6]. Nel Vangelo l'agape è connessa con il mistero eucaristico e lo precede [7]. Lo stesso avveniva nel rito protocristiano; era una cerimonia mistica, un'azione sacrificale od offerta, che conteneva in sè la salvezza, ma vi mancava il concetto che servisse a ricordar la morte di Cristo e soprattutto vi mancava il concetto del sangue e della carne di Cristo rappresentati dal pane e dal vino. Il concetto originario non fu che la eucaristia non avesse valore se non era fatta col pane e col vino, ma che avesse valore per sè stessa, in quanto si mangiava e si beveva: tanto

---

1906) p. 340; JEVONS *Introd. to the study of compar. rel.* (New-York 1908) p. 177 s. Su questa celebre teoria v. le osservazioni in TIELE *Einl. in die Rel. wiss.* (Gotha 1899) II p. 118 s. Sulla teofagia in particolare v. PRESERVED SMITH *Christian theophagy* in *The Monist* XXVIII 1918 pp. 161-208.

[1] EURIP. fr. 472 Nauck: SCHOL. *Clem. Al.* I p. 433 Dindorf: ὠμὰ ἔσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέσχη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων.

[2] PAUL. II Cor. 20 s.

[3] *Pap. Oxyrh.* I 110. Cfr. *Pap Ox.* III 323.

[4] JOS. FL. *Ant.* XVIII 3.

[5] V. su ciò LIETZMANN *Hdb. z. N. T.* III 1 p. 124.

[6] HOFFMANN *Das Abendmahl im Urchrist.* (Berlin 1903) p. 15.

[7] MATTH. 26, 26. Alcuni credono che in origine agape ed eucarestia formassero una cosa sola. (Bibliogr. in MACLEAN *ERE* I p. 166 s.). A partir dal II secolo l'agape si celebrò dopo l'eucaristia. Il secondo concilio di Cartagine sanzionò questa regola salvo per il giovedì santo, giorno in cui si continuò a comunicare dopo l'agape (PASCAL *Orig. et. rais. de la lit. cathol.* MIGNE *Dictionnaires* Ser. I vol. 8) col. 48.

è vero che, contrariamente al Vangelo, fu molto usata una eucaristia fatta col pane e con l'acqua, invece che con pane e vino, e cioè con la forma più semplice del cibo [1]. Così che nell'agape protocristiana noi ritroveremmo il banchetto sacramentale dei misteri [2], concepito come un pasto che precedeva e preparava la iniziazione, quale primo grado della comunione.

Qual è questo primo grado della comunione?

4.

d) La comunione, cioè la rinascita in Zagreo, simboleggiata dal cerbiatto che viene allattato,

Il IV episodio ci mostra una curiosa scena (fig. 17). Su un grosso e alto plinto siedono un satiro e una satirisca: il primo in atto di sonare una siringa a sette canne tenendo altresì in mano un oggetto a mo' di bastoncello che non può essere altro che un flauto: la seconda in atto di porgere la mammella a un cerbiatto che si è arrampicato fino al suo seno, mentre a' piedi del plinto un altro cerbiatto par che aspetti il suo turno. E verso questa scena, quasi ad accompagnarla col canto, è volto un vecchio sileno liricine, che suona e canta quasi estatico.

---

[1] HARNACK *Brod und Wasser* in *TU* VII spec. pp. 137 e 142, e *Lehrb. d. Dogmengesch.* 4ª ed. I p. 234 nota. L'eucarestia dei gnostici si celebrava col solo pane o con pane e sale, e non aveva nulla a che fare con la eucarestia cristiana (BOUSSET *Hauptprobl. d. Gnosis* (Göttingen 1907) pp. 307-8. — Sull'agape in generale v. KRAUS in KRAUS *Realenc. d. christl. Alt.* I p. 25 s.; SMITH in CHEETHAM *Dict. of christ. ant.* I 39 s.; ZAHN in HERZOG-HAUCK I p. 234 s.; KELLNER in WETZER-WELTE I p. 325 s.; v. anche ACHELIS *Das Christ. in d. ersten 3 Jahrh.* (Leipzig 1912) I p. 172 s. Taluni negano la natura mistica dell'agape e credono che fosse originalmente un semplice banchetto offerto dai ricchi ai poveri (BATTIFOL *Dict. de theol. cathol.* I p. 356). Altri ancora crede che l'agape fosse in origine una semplice manifestazione di fraternità e insieme un ricordo della cena di Gesù. (SOLTAU *Das Fortleben d. Heident. in d. altchristl. Kirche* (Berlin 1906) p. 171 s.

[2] PFLEIDERER *Relig.-philos. auf geschichtl. Grundl.* 2ª ed. (Berlin 1896) p. 656; KALTHOFF *Das Christusproblem* 2ª ed. (Leipzig 1903) 48; PERCY GARDNER *The origin of the Lord-supper* citato da GOGUEL *L'Euchar. des orig. à Justin. Mart.* (Paris 1910) p. 15. I teologi tendono a negarla (CLEMEN p. 17 s. HARNACK *Lehrb. d. Dohgmengesc* I 4 p. 143).

Il centro della scena è evidentemente il gruppo singolare della satirisca allattante il cerbiatto. Questa scena curiosa ha già richiamato l'attenzione dei dotti su due luoghi di Euripide [1] e di Nonno [2] nonchè su una gemma [3], dove è descritto o effigiato l'allattamento di animali: ma non fu osservato che tanto in Euripide quanto in Nonno questo gesto ha un contenuto più rituale che mitico. Nella tragedia euripidea il nunzio descrive le varie cerimonie orgiastiche e le meraviglie alle quali ha assistito. Egli narra come, svegliate da Agave, le baccanti si sciolsero i capelli e si adattarono intorno al corpo le nebridi e i serpenti, dandosi poi ad allattare capretti o lupicini, e incoronandosi infine di edera o di quercia [4]. Il modo netto e preciso con cui, nel racconto del nunzio, si susseguono questi vari gesti dà l'impressione che sieno atti rituali. E questa impressione è confermata da un luogo di Nonno [5], là dove, dopo aver narrato le inutili intimazioni di ritirarsi fatte da Dioniso a gli Indiani, egli interrompe la descrizione del primo urto tra l'esercito di Bacco e gli Indiani, per diffondersi in una descrizione, assolutamente estranea a quel momento, degli atti orgiastici delle baccanti. Le une vibrano il tirso, le altre si sciolgono i capelli: questa agita il cembalo o batte il tamburello, quella si avvolge la testa di serpi o il corpo di pelli ferine: l'una allatta un lioncello, l'altra si stringe alla cintola un serpente; chi si arrampica su un albero, chi



Fig. 17. — La comunione.

[1] *Eur. Bacch.* 699 s.

[2] Nonn. *Dion.* XIV 361 s: XXIV 139 s.

[3] Furtwaengler *Die ant. Gemmen* LXV 46; Rizzo *Dion. Mystes* fig. 16.

[4] Eur. *Bacch.* 689 s.

[5] Nonn. XIV 338 s.

monta in groppa a un cammello, chi sbrana un toro, chi balza di roccia in roccia. Tutto questo non ha nulla che fare col racconto, e non costituisce certo una preparazione al combattimento, la cui descrizione si inizia subito dopo. E si ha l'impressione che questo lungo brano (v. 338-385) derivi da qualche fonte in cui questi vari gesti, compreso l'allattamento, erano descritti come atti orgiastici rituali.

Ma quanto all'allattamento i due poeti hanno diverso pensiero. Euripide lo attribuisce alle sole baccanti che hanno partorito [1], ma Nonno dice invece esplicitamente che le allattanti erano vergini [2]: in Nonno dunque l'afflusso del latte, che Euripide attribuisce razionalisticamente al parto recente, è un vero e proprio miracolo. Ora, dati i rapporti di Nonno con l'orfismo, crederemo che il poeta attingesse questa narrazione da una qualche fonte perduta, nella quale l'afflusso del latte era considerato come un miracolo, simile, per esempio, allo zampillar vino o latte dalle rocce, e non come un gesto, strano sì e bestiale, ma naturale e spiegabile. E se così è, il nostro dipinto sta in pieno accordo con questa tradizione orfica, perchè la giovanissima satirisca che allatta il cerbiatto è visibilmente concepita come vergine [3].

Ma perchè costei allatta e cura come fosse un essere umano proprio un cerbiatto?

Uno degli aspetti di Dioniso era quello del capretto: egli era infatti chiamato *Eráphios* o *Eraphiótes* [4]. Ritualmente questa concezione mitica trovò la sua espressione nella sostituzione di un capretto alla vittima umana, come avvenne a Potnia [5]; è noto del resto che il capretto era la vittima preferita nel culto di Dioniso [6]. Un'altra espressione rituale di questa concezione consiste nel notissimo rito bacchico e or-

e rappresenta Dioniso bambino.

[1] EUR. *Bacch.* 701.
[2] NONN. XXIV 129 s.
[3] Di questa tradizione può vedersi un riflesso in alcune rappresentanze dove una menade accarezza e vezzeggia un cerbiatto (Cratere di Perugia *MI*, VI-VII tav. 70; BAUMEISTER fig. 490; Cratere Czartorisky, DAREMBERG III 2 fig. 4771).
[4] Fonti in GRUPPE *M.* II p. 822, 4.
[5] PAUS. IX 8, 2.
[6] DITTENBERGER 615, 616, 623; COLLITZ 3636; MICHEL 722 ecc.

giastico di sbranar capretti e rivestire pelli di questo animale, rito che aveva lo scopo di imitare lo sbranamento del dio[1] e di identificarsi a lui rivestendo la sua pelle[2].

Il capretto era, dunque, Dioniso stesso e come emblema del dio appare dipinto su un timpano in una scena di iniziazione dionisiaca in una terra cotta[3], e tatuato sul braccio di una menade in una tazza di Atene[4]. Ma il capretto, propriamente, personificava non Dioniso genericamente, ma Dioniso bambino perchè, secondo il mito, egli fu trasformato in capretto da Zeus per sottrarlo all'ira di Era[5], o nacque addirittura con le corna[6]. Da ciò l'uso caratteristico della religione dionisiaca di vezzeggiare e curare come un bambino un capretto o un altro animale cornuto: infatti a Tenedo nel culto di Dioniso *anthroporraístes* si usava nutrire e curare come una puerpera una vacca pregna e ornare con coturni, prima di sacrificarlo, il vitellino testè nato. Ora è chiaro che quel vitellino non era altri se non Dioniso stesso, poi che consta che il dio veniva anche immaginato come un toro[7] e che tra gli altri epiteti aveva anche quello di «faccia di toro»[8]: tanto è vero che a Creta, tra i vari riti con i quali si commemoravano, punto per punto, i gesti di Zagreo, c'era anche lo

---

[1] PHOT. (Naber): νεβρίζειν, ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβρούς· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους. SCHOL. *Dem. Cor.* VII p. 113 Dobson: νεβρίζων ὁ διασπῶν τοὺς νεβρούς, κατά τινα λόγον ἄρρητον, οἱ μὲν ὡς τοῦ τελοῦντος νεβρίδα ἐνημμένου καὶ τοὺς τελουμένους διαζωννύντος.

[2] Così nei misteri egizi l'iniziato passava attraverso la pelle della vittima che rappresentava Seth (MORET *Les mystères égyptiens* Paris 1913) p. 42: cf. pp. 31, 46, 64, 95 s.). Nel Messico la pelle della vittima umana veniva indossata dai sacerdoti che si ritenevano immagine vivente del dio (FRAZER VII pp. 375-305).

[3] CAMPANA *Op. in plastica* tav. 45: HARRISON fig. 147.

[4] HARRISON *Themis* (Cambridge 1912) p. 132 fig. 23.

[5] APOLLOD. III 29 Wagner.

[6] EUDOC. *Violar.* 171 (p. 204 Flach).

[7] PLUTARCO (*Quaest. gr.* 36 p. 299 B; Cfr. *De Is. et Os.* 35 p. 364 F) riferisce una invocazione delle donne Elee a Dioniso in cui è detto: ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε.... ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ θύων, ἄξιε ταῦρε (BERGK[4] III p. 656).

[8] PS.-ORPH. *Hymn.* XXX 4; XLV 1; LII 2.

sbranamento di un toro [1], che rappresentava la morte del dio. E l'epiteto *anthroporraistes*, cioè sbranatore di uomini, conferma ciò, rivelando l'esistenza di un antichissimo rito in cui la vittima umana veniva sbranata, così come era stato sbranato Zagreo dai Titani, per riprodurre, nella vittima parificata al dio, i fatti del dio. Questa è certo l'origine precipua, se non unica, dei sacrifici umani che, a quanto pare, erano più frequenti nel culto di Dioniso che non in altri culti [2], e che sovente, come a Chio e a Tenedo per esempio, si eseguivano sbranando la vittima [3]: e questo è il senso di una pittura vascolare del Museo Britannico, in cui si vede un trace che sbrana coi denti un fanciullo mentre Dioniso assiste alla scena [4].

A Tenedo, dunque, un vitellino che rappresentava Dioniso Zagreo, veniva nutrito e onorato come dio, e calzato anche di coturni, che molto probabilmente sono le *embádes* di Dioniso. E un egual rito vediamo dipinto nella nostra figurazione: il cerbiatto che la satirisca allatta è Dioniso, il dio stesso bambino ch'ella allatta, come avevano fatto le nutrici mitiche del dio.

Ma è Dioniso solo allegoricamente, poichè qui non è la vita del dio che si rappresenta o si riproduce. L'obbietto vero

---

[1] FIRM. MAT. *De err. prof. rel.* VI 5 Ziegler: *Cretenses.... annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes.*

[2] A Patre (PAUS. VII 21 1. s.) a Potnia (PAUS. IX 8 2) a Lesbo (DOSIDES ap. CLEM. AL. *Protr.* III 425, p. 32 Stählin = EUS. *Praep. ev.* IV 12 p. 186 Dindorf; MÜLLER *FHG* IV p. 500 5); CYRILL. *C. Iul.* IV p. 128. Cf. PORPH. *De abst.* II 8 Nauck). Temistocle sacrificò dei giovani a Dioniso Omestes (PLUT. *Them.* 13). Un riflesso orfico si potrebbe vedere nei misteri di Despoina ad Acachesio in Arcadia, dove le vittime erano fatte a pezzi (PAUS. VIII 37 8). Despoina era Persefone, madre di Zagreo.

[3] EUELP. ap. PORPH. *De abstin.* II 55 Wagner = EUSEB. *Praep. ev.* IV 15, 5 Dindorf (MÜLLER *FHG.* IV 48). A Corinto Dioniso aveva l'epiteto Σαυλλίτης (COLLITZ 3636; DITTENBERGER 616 l. 45 e 64).

[4] CECIL SMITH in *JHSt.* 1890 p. 343 e HARRISON *Themis* p. 489.

della rappresentazione è l' iniziato stesso, che assiste all' infanzia del dio e che si sente a lui parificato. Si sente cioè divenuto capretto così come era il dio quando nacque, sente cioè per l'appunto ciò che dicono le laminette orfiche con la formula tanto discussa *ériphos es gála épeton*, «io capretto son caduto nel latte» [1], la quale fondamentalmente significa che l' iniziato è divenuto dio, è rinato *Diónysos ériphos*, il dio capretto: e il latte che all'uomo rinato si offre non è una semplice allusione a questa nuova infanzia di lui, quale primo cibo dell'uomo, ma esprime anche, secondo ogni verisimiglianza, quel concetto di resurrezione, di rinnovamento, di vita nuova che gli antichi attribuivano al latte [2].

« Io capretto sono caduto nel latte » dice la laminetta orfica: e lo stesso dice, col linguaggio muto ma preciso dell'allegoria, la liturgia orfica di Pompei. È il miracolo del rinnovamento in Dioniso che essa esprime col vivente simbolo del capretto allattato da una giovinetta satirisca vergine.

Vicino alla quale siede un satiro che sta suonando la siringa.

La siringa non è soltanto, come è noto, lo strumento agreste e pànico per eccellenza, ma è anche uno strumento rituale della religione dionisiaca, alla quale passò probabilmente dalla religione cibelica [3]. In numerose rappresentanze esso appare

---

[1] DIELS *Festschrift f. Gomperz* p. 1 s. e *Fragm.* II p. 177 n. 21; COMPARETTI pp. 6-7. LEHMANN-HAAS *Textbuch z. Rel.-gesch.* 1922 p. 204; HAAS *Lief.* 9-11 fig. 179. V. le varie opinioni riassunte in OLIVIERI *Lam. aureae orph.* (*Kleine Texte* 133, Bonn 1915) p. 73. Alla bibliografia ivi p. 3 aggiungi: COMPARETTI p. 9 nota 2; DIETERICH *M.* pp. 163, 171: DIELS II p. 177, nota 9; HARRISON[2] p. 667; DE JONG p. 77; WYSS *Die Milch im Kult. d. Gr. und Röm.* (*RGV* XV 2) p. 54: COOK *Zeus* (Cambridge 1914) p. 676; EISLER *Orpheus the fisher* (London 1921) p. 7 n. 2: CARCOPINO p. 167, p. 311. EISLER *Orphisch-dionys. Mysteriengedanken in d. christl. Ant.* (Bibl. Warburg Vorträge 1322-23 Berlino 1925) p. 357 s.

[2] USENER *Milch u. Honig* in *Rh. Mus.* NF. LVII 1902 p. 167 s. = *Kl. Schriften* (Leipzig 1907) IV p. 398 s.; PERDELWITZ p. 57 s.; DIETERICH *M.* pp. 163, 171; ALLINE in *Xenia* (Atene 1912) p. 102; DELATTE in *Musée belge* (1913 p. 132 ss.); e specialmente WYSS *o. c.* passim.

[3] La siringa fu inventata, secondo il mito, da Cibele (DIOD. III 58 1), e appare tra gl' istrumenti rituali di Atti nell'ara da

insieme ai più noti e comuni stromenti del rito dionisiaco: ricordiamo un rilievo ellenistico di Monaco [1], un vaso argenteo di Vienna [2], un vaso marmoreo del Louvre [3], dove in mezzo a maschere e tirsi e timpani sta la siringa. Più curioso è un sarcofago del Vaticano con scene dionisiache (fig. 18) dove su un carro tratto da pantere si vedono due maschere, un cratere e una siringa: curioso perchè questo carro carico d'arredi mistici pare una derivazione idealizzata di quel carro che il rituale di Andania prescrive per portare nella pompa sacra gli arredi rituali [4] e che risponde poi alla *komidé ton ierón*, al trasporto delle cose sacre da Eleusi ad Atene, su un carro, nei grandi misteri [5].

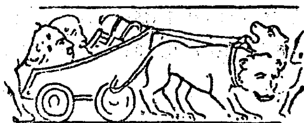


Fig. 18. — Da REINACH *Rép. des rel.* III 353, 3.

L'uso rituale della siringa è documentato da un rilievo di Villa Borghese [6], dove vari personaggi compiono diversi atti rituali mentre un giovane sta suonando la siringa [7]. E giova anche alla nostra ricerca ricordare quale gran parte avesse nei riti magici l'atto del *syrízein*, voglia o no ciò significare sempre il suonar la siringa.

Chalandri ad Atene (REINACH *R.* II 339) e nell'ara di Scipio Orfitas (BAUMEISTER II p. 801; REINACH *R.* III 134, 1-4); Atti fu identificato con Dioniso (SCHOL. *Luc. Iup. trag.* p. 651 Iacobitz). L'inno orfico XIV è diretto a Rea, gli inni XXXI e XXXVIII ai Cureti, l'inno XXXIV ai Coribanti. Si ricordi anche la tradizione che Dioniso fu purificato da Rea e da lei istruito (SCHOL. *Il.* VI 131 Dindorf; NONN. *Dion.* IX 136 s. V. per i rapporti tra religione dionisiaca e cibelica in Nonno MACCHIORO *Dionysos Mystes* in *Atti Accad. Scienze Torino* LIV p. 137.

[1] SCHREIBER 100, 2; REINACH *R.* II 80 4.

[2] REINACH *R.* II p. 143, 4.

[3] CLARAC 120, 126.

[4] L. L. 30: μετὰ δὲ ταῦτα αἱ παρθένιοι αἱ ἱεραί, καθ' ᾧ ἂν λάχωντι, ἄγουσι τὰ ἅρματα ἐπικείμενα κίστας ἐχούσας ἱερὰ μυστικά.

[5] FOUCART p. 302 s.

[6] REINACH *R.* III p. 168, 3.

[7] Ippolito descrive in una lecanomanzia uno strumento composto di dieci colli di cigno o di gru, o, in mancanza di questi, di canne metalliche, che, data la pluralità delle canne, potrebbe essere una siringa (HIPP. *Ref. omn. haer.* IV 28 p. 92, Duncker-Schneidewin).

Nel grande papiro magico di Parigi e in quello di Leida [1] si prescrive questo atto: e nel primo dei due papiri si prescrive come equivalente di esso lo scrivere talune parole magiche su una laminetta [2]. Da questo contenuto magico deriva l'epiteto *syriktés* dato a Elio in un inno orfico [3], e il significato cosmico attribuito al *syrízein* di Zeus [4].

Il flauto — l'altro stromento che il satiretto tiene tra mani [5] — era lo strumento specifico delle religioni mistiche frigie [6]; il retore Demetrio, narrando che i sacerdoti egizi usavano, invece del flauto e delle lire, certe loro salmodie, attesta l'uso rituale del flauto [7]: nel rituale di Andania si prescrive l'uso di auleti nelle liturgie [8]: nell'inscrizione spartana già citata [9], in una lista di sacerdoti di Tirreo in Acar-

---

[1] Pap. Par. V 401 Wessely: συρίζων μακρόν. Pap. Leid. XX I 33 (DIETERICH *Abr.* p. 202): στενάξας συριγμῷ.

[2] Pap. Leid. I 38 (DIETERICH *o. c.* p. 173) II 5 (DIETERICH p. 175).

[3] Inno VIII 10.

[4] ABEL fr. 162. = KERN fr. 297 C. Anche la divinità suprema dei Naasseni aveva l'epiteto συρικτής. (HIPP. *Refut. haer.* V 9 p. 168 Duncker-Schneidewin). V. su questi luoghi e sul significato cosmico di συρίζειν DIETERICH *Abr.* pp. 22 s. 16 s.).

[5] Non so se la siringa e il flauto che il satiro tiene non vogliano riprodurre un συριγξαυλός, parola che trovo solo in una glossa (GOETZ II p. 448, 57); e che dovrebbe significare una combinazione di siringa e di flauto, strumento, per quanto so, sconosciuto.

[6] OLYMPIOD. *In Plat. Alc.* p. 6 s. Cf. PLAT. *Legg.* VII p. 790 D. PROCLO (*In Plat. Remp.* I 61, 25 Kroll) chiama *estatica* la musica frigia. Cfr. *Ivi* I 84, 20. Questa tradizione si spiega con l'effetto catartico, cioè mistico, che gli antichi attribuivano alla musica (JAMBL. *Vita Pyth.* 110 Westermann: ARIST. *Polit.* VIII 7, 4 = IAN. *Script. gr. musici* p. 32; MART. CAP. IX 926-927 Eyssenhardt; JAMBL. *Pyth. vita* 164 Westermann. V. sugli effetti curativi della musica GOMBARIEU *La musique et la magie* (Paris 1909) p. 231 s. Per il flauto specialmente v. p. 89 nota 3.

[7] DEMETR. περὶ ‛Ερμ. 7 (SPENGEL *Rhet. gr.* III p. 278. V. p. nota).

[8] L. 73: οἱ ἱεροὶ προγραφόντο κατ'ἐνιαυτὸν τοὺς λειτουργήσαντας ἔν τε ταῖς θυσίαις καὶ μυστηρίοις αὐλητὰς καὶ κιθαριστάς; L. 115: ἐν τοῖς μυστηρίοις συνλειτουργούντω τοῖς ἱεροῖς καὶ ὁ κῆρυξ καὶ αὐλητὰς καὶ μάντις.

[9] COLLITZ 4440; MICHEL 990; TOD-WACE *Catal. of the Sparta Mus.* 203.

nania [1], nel catalogo di un collegio di Tenaro relativo al culto di Posidone [2], in una epigrafe sacra di Cos [3], troviamo nominato l'auleta. Firmico Materno ci attesta che nel rito orfico cretese relativo a Dioniso Zagreo aveva parte il doppio flauto [4], e con questa notizia si accorda una pittura vascolare del Museo Britannico riferibile a Dioniso Zagreo, in cui su l'uno dei lati un satiro accompagna col suono del flauto un baccante che, sull'altro lato, impugna le due metà di un cerbiatto sbranato [5]; in un mitreo di Seddernheim fu trovato un flauto [6]. È noto, del resto, che il flauto era lo strumento tipico dell'entusiasmo bacchico e dei misteri [7], celebre anche per gli effetti terapici e magici attribuiti al suono di esso [8].

Tutto questo giustifica certo la presenza della siringa nella nostra liturgia, ma non spiega l'azione del satirisco, che non è puramente e semplicemente quella del suonare. Egli è, infatti, rappresentato nell'atto di suonare con lo strumento attaccato alle labbra, ma proprio nell'atto che, sollevando momentaneamente la faccia dallo strumento, sogguarda con curiosità discreta la compagna. E la sua azione appare ritualmente connessa a quella della satirisca, perchè l'uno e l'altra seggono su un solo e medesimo plinto, vale a dire compiono in realtà un unico rito.

---

[1] *CIG.* I 1793 b; MICHEL 865; CAUER 242; COLLITZ II 1389 v. 13.

[2] CAUER 33 l. 47.

[3] COLLITZ 3636 v. 45.

[4] FIRM. MAT. *De err. prof. rel.* VI 5 Ziegler: *Tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundio, quibus puer deceptus fuerat, mentiuntur.*

[5] *Mus. Brit. Catal.* E. 439, HARRISON fig. 139.

[6] CUMONT *Textes et monum. relat. aux myst. de Mythra* I p. 68; II p. 362 ss.

[7] ARISTOT. VIII 5 6 5 (IAN *Musici script. gr.* p. 30): Cf. VIII 7, 8 (IAN p. 33); PROCL. *In Plat. Alc.* I p. 479 Cousin[2]: ἐν τοῖς μυστηρίοις, καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς χρήσιμος ὁ αὐλός. PROCL. *In Plat. Remp.* I 84, 20 s. Kroll.

[8] ATHEN. XIV 18 Meineke = THEOPHR. fr. 87 Wimmer; GELL. IV 13 Hertz; MART. CAP. IX 926-927 Eyssenhardt: COEL. AUR. *De morb. chron.* VI 23. Anche presso i popoli primitivi al flauto si attribuiscono particolari effetti magici (WUNDT *Völkerpsych.* II 1 p. 435.

A spiegarci tutto questo osserviamo l'altro cerbiatto stante ai piedi del plinto, e conveniamo che in esso è espressa con potenza mirabile la sorpresa e l'attenzione, quali è dato osservarle spesso, per esempio, nei cavalli [1], che si piantano sulle quattro zampe e rizzano le orecchie verso avanti sospettosamente. Di che cosa è sorpreso dunque il grazioso animale? Noi sappiamo che le credenze antiche attribuivano al suono del flauto una grande efficacia sui cervi [2]: Eliano anzi esprime pittorescamente questo influsso narrandoci come essi da prima restano stupefatti e atterriti, e poi da niente sono distratti, dimenticando, accarezzati dal suono, la stalle e i genitori [3]. Che cosa può essere dunque che attrae così pienamente l'attenzione del cerbiatto se non il suono della siringa (o anche del flauto) del satiro, e che cosa può costui sogguardare curiosamente, tenendosi un poco in disparte, e interrompendo per un attimo il suono, se non l'effetto del suono sui due animali? Io penso dunque che l'azione del satiro sia un'azione magica avente lo scopo di attirare e ammaliare i due timidi animali perchè rappresentino la loro parte nella liturgia. Egli ha attirato già col suono l'uno dei due cerbiatti, e nell'atto che questo è finalmente salito sul plinto e si è accostato al seno della giovinetta, il suonatore ha levato di bocca lo strumento, spiando di sottecchi l'effetto del suono [4].

---

[1] Plinio (VIII 114) osserva acutamente parlando dei cervi: *cum erexere aures acerrimi sunt auditu, cum remisere surdi.*

[2] Ael. *Nat. an.* XII 46; Mart. Cap. 927; Plin. VIII 114: Eusth. *In Il.* p. 376, 19. Porph. *De abstin.* III 6 p. 194, Nauck; ivi 22 p. 215 Nauck. Per gli effetti della musica sugli animali v. Gombarieu *La mus. et la magie* pp. 97-99 e *Hist. de la mus.* (Paris 1920) I p. 15. Un esempio malese in Eisler *Orpheus the fisher* (London 1921) p. 94.

[3] Ael. *l. c.*: τὰ μὲν πρῶτα παριόντος εἰς τὰ ὦτα αὐτοῖς τοῦ ἤχου ἐκπέπληγε καὶ που καὶ δείματος ὑποπίμπλαται, εἶτα ἄκρατος καὶ ἄμαχος αὐτὰ ἡδονὴ τῆς μούσης περιλαμβάνει, καὶ κηλούμενα λήθην ἔχει καὶ ἐκγόνων καὶ οἰκιῶν.

[4] Per comprender l'azione di questo cerbiatto bisogna forse ricordarsi dei così detti «animali pensanti»: dei cavalli di Elberfeld, del cane Rolfs, della cagna Lola, dove pare accertata una grande analogia con fatti medianici, sì che l'animale diviene lo strumento inconscio dell'uomo (Mackenzie *Metapsichica moderna*, Roma 1923 p. 50).

Alla scena assiste, suonando estaticamente la lira e quasi accompagnando col suono il rito, un vecchio sileno.

Perchè suona la lira? e che parte rappresenta?

Questo sileno è forse qualche cosa di più dei soliti liricini delle pitture vascolari tanto conosciuti e comuni, poichè in molte scene dionisiache la lira ha un evidente carattere rituale.

Nel vaso di Pronomo (fig. 8) — per dar qualche esempio — si vede che questo stromento doveva far parte della rappresentazione satiresca che si sta preparando, perchè due dei coreuti hanno la lira, l'uno in mano e l'altro presso di sè, a terra; ciò significa che questo drama satiresco doveva venir accompagnato dal suono della lira, su per giù come si vede in un altro vaso [1], dove vedi tre satiri danzanti al suon della lira suonata da un giovane, o come, meglio ancora, mostra un cratere attico di Vienna dove si svolge una danza bacchica regolata da una donna col suono della lira [2]. Altre figurazioni ci dànno per altra via la medesima certezza che la lira va compresa nel novero degli strumenti rituali del bacchismo: nel rilievo di Dioniso a Teo [3], infatti, tra altre figure dionisiache, vedonsi un citaredo e una citarista, e un sarcofago di Lione con scene dionisiache mostra nel lato minore sinistro una donna seguita da un satiro che suona la lira innanzi a un'arula ardente [4].

Testimonianze altrettanto evidenti ci dànno gli antichi scrittori. Plutarco, per esempio, descrive una certa cerimonia giudaica per dimostrare la sua idea che il dio supremo ebraico fosse Dioniso: vi si portano — egli dice — dei tirsi, e le cerimonie sono simili a quelle bacchiche, poichè vi si invoca il dio col suono delle trombe come si fa ad Argo e ci vanno in processione con le lire coloro che gli ebrei chiamano leviti [5]. Plutarco si ferma dunque sul fatto rituale del portar i tirsi, suonar le trombe e le lire processionalmente. E ciò, se per noi non

---

[1] Lenormant-De Witte III tav. 90.

[2] Laborde I tav. 51. Un'altra pittura vascolare (Lenormant-De Witte II 93) mostra un'abbreviazione di simili scene: satirisco innanzi a donna citareggiante.

[3] Arndt 1348; Reinach *R.* I p. 422, 5.

[4] Reinach *R.* II 223 1-3.

[5] Plut. *Quaest. conv.* IV 2.

serve certo a corroborare la tesi dello storico di Cheronea, ci dà però la prova che vi erano talune processioni bacchiche nelle quali la cerimonia era accompagnata dal suono della lira.

Ci sono anche testimonianze rituali. Il rituale di Andania prescrive di fissare ogni anno gli auleti e i citaristi necessari per la liturgia dei misteri e dei sacrifici [1]: in una epigrafe spartana relativa a certi funzionari e sacerdoti nutriti dallo stato si parla anche di un citarista [2]: in un inno ad Atti conservato da Ippolito [3] è accennato l'uso della lira per cantar le lodi del dio; il retore Demetrio ci attesta, come abbiam veduto, l'uso rituale della lira.

L'uso rituale della lira, in specie nei riti bacchici, è dunque certo: e si spiega per un lato col potere magico attribuito al suono di essa [4], per l'altro al suo speciale potere morale ed educativo [5]. Aggiungeremo ancora che in molte figurazioni la lira è suonata proprio da un sileno, rappresentato in atto di compiere una cerimonia rituale: tralascio alcune scene vascolari in cui egli ha proprio l'aria di partecipare a una processione di contenuto mitologico [6], e mi fermo invece a un'altra scena in cui l'azione del sileno è indubbiamente rituale, cioè a quella di un cratere attico di Vienna [7] dove ve-

---

[1] L. 73 s.: οἱ ἱεροὶ προγραφόντο κατ' ἐνιαυτὸν τοὺς λειτουργήσοντας ἔν τε ταῖς θυσίαις καὶ μυστηρίοις αὐλητὰς καὶ κιθαριστάς.

[2] COLLITZ 4440; MICHEL 990; TOD-WACE *Catal. of the Sparta Mus.* 213.

[3] HIPP. *Ref. haer.* V 9 p. 168 Duncker-Sckneidewin. — BERGK *Lyr. gr.* 4ª ed. III 686.

[4] MART. CAP. IX 926. Effetto della lira sulle cavalle: AEL. *Nat. an.* II 11; sull'elefante, MART. CAP. IX 827; AEL. *Nat. an.* II 11.

[5] MART. CAP. IX 923: Egssenhardt: *Pythagorei etiam docuerunt ferociam animi tibiis aut fidibus mollientes cum corporibus adhaerere nexum foedus animarum.*

[6] Per es. FURTWAENGLER 7 (Dioniso preceduto da Sileno citareggiante seguito da Efesto); LENORMANT-DE WITTE I 43 (Efesto su muletto preceduto da Dioniso, seguito da Sileno citareggiante); PANOFKA *Vasi di premio* tav. III (Dion. gradiente tra due sileni citareggianti); MILLIN I 30 (Dioniso preceduto da Sileno citaredo e seguito da menade) ecc.

[7] LABORDE I 65 = REINACH *V.* II 200, 3.

diamo Dioniso seduto davanti a un'ara verso cui, da destra e da sinistra, delle donne recano offerte, mentre un satiro sta suonando la lira. Qui è evidente che la pittura rappresenta un'azione rituale di culto a Dioniso, accompagnata dal sileno con la lira.

Un gruppo di vasi riferibili alla istituzione della religione dionisiaca a Delfo — o almeno ispirati, direttamente o no, da questa tradizione — mostrano costantemente una figura di Sileno citaredo che non può esser dovuta al capriccio del ceramista. Nella prima di queste pitture, che orna il rovescio di un noto vaso eleusino di Pietroburgo [1], vediamo Apollo e Dioniso che si stringono la mano sotto una palma, vicino all'onfalo delfico, in mezzo al tiaso: e a destra, seduto, sta un satiro citareggiante; in un vaso del Museo Britannico [2] (fig. 12) si vedono i due dei assisi mentre due devoti recano le offerte a un'ara, ed in alto compare il solito sileno citarista; e in un vaso di Berlino [3] vediamo Apollo assiso innanzi all'onfalo con una offerente e ancora il solito sileno citarista. Il quale non può essere casuale e deve riferirsi a qualche tradizione mistica o rituale relativa alla fusione delle due religioni. Forse la lira stessa, strumento apollineo, fu accolta nel rituale dionisiaco proprio in conseguenza di questa fusione.

La lira è dunque uno strumento rituale dionisiaco. Ma chi è il sileno che la suona? e perchè la suona?

Firmico Materno, narrando evemeristicamente la passione di Zagreo che si rappresentava a Creta, ci dice che Zeus nominò sacerdote di quei misteri il pedagogo di lui, Sileno [4]. Ora, se il capretto che viene allattato rappresenta Dioniso infante, chi meglio del suo pedagogo potrebbe assistere a questa scena? Chi se non Sileno, che educò il dio nella sua prima

---

[1] *AZ.* 1866, 211; OVERBECK XXI 25: REINACH *V.* I 399, 3.

[2] *AZ.* 1865 t. 202, 2 = REINACH *V.* I 397, 6.

[3] *AZ.* 1865 t. 202, 1 = REINACH *V* 397, 5. Questo vaso per la sua mistione di elementi apollinei ed elementi dionisiaci può connettersi pur esso al ciclo di rappresentazioni dionisiaco-apollinee.

[4] FIRM. MAT. VI 6 Ziegler: *paedagogum pueri constituit sacerdotem: huic Silenus fuit nomen.* Cf. EUS. *Praep. ev.* II 2 8 Dindorf.

infanzia, potrebbe assistere a questa che è per l'appunto la prima infanzia di Dioniso? E chi meglio del pedagogo poteva essere rappresentato nell'atto di propiziarsi ed educare il dio giovinetto col suono della lira, lo strumento tipico della educazione greca, che vediamo in mano a Chirone nell'atto che educa il giovinetto Achille?

Ecco dunque la scena: essa rappresenta mimicamente l'infanzia di Dioniso ad esprimere per allegoria la nuova infanzia del misto, che, in comunione con Dioniso, è ancor lui divenuto un capretto che ha finalmente ritrovato il latte, cioè la nuova vita dionisiaca, la vita eterna.

5.

e) L'annunciazione, cioè la divinazione

La scena che segue (fig. 19) mostra un vecchio sileno nell'atto che, assiso su un doppio plinto, regge, distogliendone lo sguardo con un movimento forzato di tutto il corpo, un oggetto bianco, cioè argenteo, a forma di coppa, entro il quale un giovinetto, incurvandosi dietro la spalla del sileno, guarda intensamente, sostenendo l'oggetto con l'una mano sotto al fondo [1]; vicino al sileno, a terra, poggia un timpano [2], e dietro al giovinetto un suo compagno regge alta, immobilmente, una maschera

---

[1] Molti hanno affermato che il sileno porge da bere al satiro. Questa è una spiegazione erronea. La posizione del sileno non è quella di uno che porge da bere: chi fa questo, sta rivolto verso chi beve e non ne distoglie lo sguardo voltando la testa e torcendo il corpo: e non regge la coppa obliquamente, a braccia tese, in posizione faticosa: e non tiene la coppa serrando tra le dita l'orlo del vaso in modo da venir a urtare il volto di chi beve. E chi beve da un vaso che altri gli porge non si incurva, per bere, sopra la spalla di lui, nè fissa gli occhi entro il vaso, ma tende ad alzarli sollevando il capo. E se la coppa, come nel caso nostro, è grande e viene a trovarsi tra il bevitore e l'osservatore, il volto del bevitore dovrà scomparire del tutto dietro la coppa.

[2] Questo timpano non è ben riconoscibile nelle fotografie per la mancanza del colore. Il suo orlo è segnato da una linea elissoide che parte dall'angolo che forma il profilo del ginocchio e la linea del braccio sinistro del sileno, sale verso il fondo del vaso e si incurva di nuovo in giù lungo le pieghe del manto del giovinetto: lungo questa linea corre una stretta fascia oscura che circonda un campo bianco.

dionisiaca. L'atteggiamento forzato del primo giovinetto, col corpo rattratto e quasi immobilizzato da una grande tensione interiore, il suo sguardo fiso e pieno di ansia, la mano sua stretta e contratta contro al fondo del vaso, la gravità con cui l'altro giovinetto regge la maschera, l'espressione severa e quasi minacciosa del sileno che ha la bocca dischiusa in atto di parlare o gridare, il fatto che tanto lui quanto il portatore della maschera distolgono visibilmente lo sguardo dall'oggetto argenteo mentre invece l'altro personaggio ci affisa entro lo sguardo assorto: tutto ciò dà la impressione che qualche cosa di assai grave sta avvenendo in questa scena.



Fig. 19. — L'annunciazione.

Il doppio plinto sul quale siede il sileno è il seggio o il mobile tipico di Apollo quale dio della mantica. Questa è dunque una scena di divinazione, e poichè non può trattarsi di una lecanomanzia, come si è pensato [1], resta la sola congettura, assai ovvia, che si tratti di una catoptromanzia con lo specchio concavo. La posizione reciproca del giovane, dello specchio e della maschera è tale che egli vede riflesso entro lo specchio non sè stesso ma la maschera rovesciata. Egli

---

[1] COOKE (*IHSt.* 1913 p. 167 s.) crede a una lecanomanzia. Ma la lecanomanzia si eseguiva tenendo la coppa in un qualche modo stabile e fermo, tanto che l'acqua formasse specchio, p. es. poggiando il vaso su un sostegno come si vede in una pittura della casa di Livia (*RA.* 1870-71 tav. XXII = DAREMBERG II 1 p. 301 fig. 2478) oppure sulle ginocchia come prescrive il papiro di Parigi, l. 228 e l. 3251. Anche Michele Psello accenna a una posizione di questo genere (PSELL. *De daemon.* 6 p. 881, Migne: λεκανομαντεία.... κατωκονόμηται ὑπὸ λεκάνης ὑποκειμένης καὶ μαντικοῦ πεπληρωμένης ὕδατος. La posizione del sileno è troppo forzata e faticosa per non essere momentanea. La COOKE (*ivi* p. 168 n. 1) commette un errore di fisica pensando che la maschera possa esser vista dal giovane riflessa dall'acqua che sta entro la coppa, perchè egli non si trova nella direzione del raggio che parte dalla maschera e vien riflesso dalla superficie dell'acqua.

è, infatti, così vicino allo specchio da trovarsi con l'occhio quasi nel fuoco: e in questo caso la sua immagine, virtuale e non reale, si forma dietro a lui, quasi all'infinito: egli non vede dunque la propria immagine. Ma poichè lo specchio ha la concavità rivolta non verso di lui ma verso la maschera ed egli sta un po' da parte in modo che i raggi partenti da essa arrivano direttamente allo specchio, egli vede invece la maschera, la cui immagine si forma rovesciata e impicciolita ma reale tra il fuoco e il centro. In altri termini il giovane non vede il proprio volto, ma la maschera: e in questa sostituzione sta, come vedremo, tutto il significato e tutta la forza magica di questa cerimonia. A rigor di termini, perchè il giovane vedesse la maschera in posizione naturale, cioè diritta, bisognerebbe che il compagno la tenesse rovesciata: ma possiamo ben supporre che l'autore della nostra figurazione rifuggisse dall'inutile verismo di rappresentare il giovane con in mano una maschera rovesciata e violasse per questa volta la fedeltà della riproduzione in nome del buon gusto.

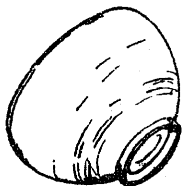


Fig. 20. — Dal vero.

con lo specchio concavo,

Intorno agli specchi concavi ci dà preziose notizie Plinio, il quale dice che erano di forme svariate, tra le quali a forma di *poculum*, e che ve n'erano di consacrati nel tempio di Smirne [1]. A noi riesce preziosa l'affermazione che questi specchi avevano anche la forma di *poculum*, cioè di uno di quei vasi romani con iscrittavi la parola *pocolom* che hanno preponderantemente forma emisferica [2] (fig. 20), l'unica forma, del resto, tra le forme di *pocula*, che può servire per uno specchio *monstrificum* come dice Plinio, cioè per uno specchio deformante; perchè lo specchio, per esempio, cilindro-concavo o cilindro-convesso

---

[1] PLIN. *H. n.* XXXIII 129: *excogitantes et monstrifica ut in templo Smyrnae dicata. Id evenit figura materiae. Plurumumque refert concava sint et poculi modo, an parmae threcidicae media depressa an elata, transversa an obliqua, supina an recta, qualitate excipientis figurae torquente venientes umbras.*

[2] *CIL.* I² 440-454. Sono rari i vasi con «pocolom» di forma non emisferica (per es. *CIL.* I² 444, 448, 450, 453). V. su questi vasi WALTER *History of anc. pott.* II 490 e KARO in DAREMBERG IV I p. 520.

è bensì deformante ma non risponde a nessuna forma di *poculum*, e la forma a brocca, che è pure una forma di *poculum*, non può servire da specchio. Vi erano dunque taluni specchi magici a forma di coppa emisferica cioè esattamente come quello del nostro dipinto.

Gli antichi — è bene dirlo — conoscevano le strane deformazioni di immagini prodotte dagli specchi curvi, nei quali, per dirla con Erone, che ne parla a lungo nella sua Catottrica tradotta da Tolemeo, ci si vedeva capovolti o con tre occhi o con due nasi o con la faccia come alterata dal dolore [1]. È ovvio però che la causa ottica di questa deformazione doveva essere generalmente ignota, e che il popolo doveva attribuire a magia tali deformazioni.

A ciò contribuiva tutto quel cumulo di leggende e superstizioni, che si aggiravano intorno allo specchio in generale, attribuendogli forza magica speciale e che dovettero esistere già in tempo assai antico [2], certamente per quell'idea molto diffusa presso i popoli incolti che nella immagine sia racchiusa l'essenza dell'uomo, la sua anima [3]. Un oracolo a Patre, consultato in modo speciale dai malati, consisteva nel calar uno specchio, mediante funicelle, fino al pelo dell'acqua e guardarvicisi, mentre lo strumento diceva con la immagine se il malato sarebbe o no vissuto [4]. Artemidoro consiglia a coloro

---

[1] HER. *De speculis* (NIX-SCHMIDT II p. 318): *est autem per ipsa videre posterius apparentes et se inversos et super capitales habentes tres oculos et duos nasos luctus instar dispersis partibus faciei*. Cf. cap. XI e XXII sugli specchi deformanti e GELL. XVI 10, 3 Hosius. Una quantità di curiosi effetti ottenuti con gli specchi concavi espone BREWSTER *Nouveau man. de magie nat. et amus.* (Paris 1839) pp. 52, 57.

[2] Se ne ha la prova nella tradizione dello specchio in cui Perseo vide la Gorgone uccidendola (PHEREC. II 26 = MÜLLER *FHG*. p. 76. TZETZES ad LYC. *Alex*. 838: cf. il vaso dipinto *AI*. 1851 tav. N). Allo specchio della tradizione più antica si sostituì più recentemente uno scudo (APOLLOD. II 41 Wagner; LUC. *Dial. mar.* 14 p. 323; LUCAN. *Phars.* IX 669; OVID. *Met.* IV 782).

[3] V. su ciò NEGELEIN *Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben ARW*. 1902 p. 1-37; DOUTTÉ *Magie et rel. dans l'Afrique du Nord* (Alger 1904) p. 387.

[4] PAUS. VII 21 12. Cf. con questo procedimento il modo usato in Cornovaglia per sapere chi ha fascinato qualcuno, di

che vogliono sposarsi di guardare in uno specchio perchè questo mostra all'uomo la futura sposa e viceversa, e aggiunge varie altre proprietà dello specchio, come quella di rivelare, mostrando un aspetto diverso dal vero, che alcuno è ritenuto padre di figli illegittimi o che è malato [1]; allo specchio ricorse Didio Giuliano per apprendere il futuro [2]; a queste possenti qualità meravigliose allude un papiro magico dove dice che colui che si guarderà nello specchio resterà meravigliato nel veder la propria immagine [3]. Secondo una tradizione conservata da S. Agostino, Numa usava consultar gli dei mediante le immagini vedute nell'acqua e lo stesso usò fare Pitagora: anzi S. Agostino aggiunge che le visioni così ottenute riguardavano l'oltretomba e che Varrone se ne occupò [4]. Si ammettevano anche rapporti addirittura fisici tra l'uomo e lo specchio, e si credeva che i denti o una donna nel periodo catamenico avessero potere di appannarlo [5].

Non meno stretti erano i rapporti tra lo specchio e l'anima. Filone lo usa spesso per spiegare ed esemplificare verità filosofiche [6]; per Proclo esso era un simbolo di determinate atti-

---

calare nell'acqua uno specchio, nel quale un giovinetto vergine o una donna incinta di non più che otto mesi vedrà il volto del fascinatore (TUCHMANN *La fascination* in *Mélusine* IV p. 278).

[1] ARTEM. *Onir.* II 7 Hercher.

[2] SPART. *V. Iul.* VIII 10.

[3] *Pap. Par.* v. 2297-8 Wessely: κάτοπτρον ἣν ἰδοῦσα σαυτὴν θαυμάσεις.

[4] AUG. *Civ. Dei* 35, 25.

[5] ARIST. *De Somn.* II p. 459 Bekker: cf. PROCL. *In Plat. Remp.* 431 II p. 290, 19 s. Kroll; PLIN. *H. n.* XI 64, 170; VII 15, 64. — Superstizioni di questo genere si osservano in tutto il medio evo (TUCHMANN in *Mélusine* IV p. 350). Rapporti fisici presuppone anche la credenza che lo specchio porti sfortuna, o morte o malattia, specialmente ai bambini (TUCHMANN *ivi* V pp. 55-56), o che porti la morte a chi ci si guarda (HABERLAND in *Ztschr. für Völkerpsych.* XIII 344, citato da GRUPPE *M.* II p. 1027, 6; RIESS in *Rh. Mus.* LIX 1894 p. 185). O ancora che chi dopo un decesso vede in uno specchio sè stesso deve a sua volta morire (FRAZER II p. 95). Da ciò l'uso di coprire lo specchio. Damascio (*Vita Isid.* 191 ap. DIOG. L. ed. Cobet 136) narra di una donna che versava dell'acqua in una coppa e vedeva in essa l'avvenire.

[6] PHIL. *De mund. op.* 24 (I 25 Cohn), *De migr. Abr.* 17 (II 286 Wendland), 34 (II 805 Wendl.), *Leg. alleg.* III 33 (I 134 Cohn).

vità dello spirito e precisamente del predominio della attività sensitiva in contrapposto alla attività intellettiva [1]; eguale significato ha per Plotino [2]; secondo Plutarco l'umidità appanna lo specchio perchè è contraria alla conoscenza superiore, tanto è vero che ottunde la vista e l'udito [3]; per S. Paolo lo specchiarsi allegorizza il penetrare a fondo le verità supreme [4]. Negli Atti apocrifi di S. Giovanni, Gesù dice in una liturgia celebrata con i discepoli prima di esser fatto prigioniero, che egli è lo specchio per chi lo comprende [5]. Secondo la leggenda Jakob Böhme ebbe la intuizione della sua filosofia o teosofia durante un'estasi procuratasi guardando in una coppa metallica, cioè in uno specchio curvo. Ciò non è escluso sia vero, specialmente dato il ricco contenuto estetico e fantastico della teosofia di Böhme.

Per tutti questi poteri messi in burla da Aristofane [6] e da Luciano [7] e riprovati da Gregorio Nazianzieno [8], lo specchio era lo strumento magico per eccellenza, tanto che la diceria più ripetuta nella nota accusa mossa ad Apuleio era di aver presso di sè lo specchio [9], e a Pitagora tra tante facoltà mirabili si attribuiva pure quella di far vedere nella luna ciò che alcuno avesse scritto col sangue su uno specchio, rivolgendo questo verso l'astro [10]: e strumento magico per eccellenza fu lo specchio in tutti i tempi [11].

---

1 Procl. *In Plat. Tim.* III 163, I p. 142, II p. 89 Diehl.
2 Plot. *Enn.* III 6 9; I 18.
3 Plut. *De def. or.* XLI, III p. 433 Bern.
4 Paul. *I Cor.* 13 8. Un pensiero allegorico doveva contenere anche il detto pitagorico παρὰ λύχνου μὴ ἐσοπτρίζου (Iambl. *Protr.* 21 p. 107 Pistelli).
5 *Acta Ioh.* 95 Bonnet.
6 Ar. *Acharn.* 1128 s.
7 Luc. *Vera hist.* A 26.
8 Greg. Naz. *Or.* VII (Migne 35 p. 775).
9 Apul. *De magia* 13 (p. 66 Marchesi).
10 Schol. *Ar. Nub.* 752.
11 V. su usi e credenze relative allo specchio Reinaud *Mon. arabes* (Paris 1828) II p. 401 s.; Orioli *Di un uso non conosciuto degli specchi mistici d' Etruria nei sec. XIII e XIV* in *Giorn. dell'I. R. Istituto lomb. di scienze lettere e arti,* 1840 (importante per il medioevo); Görres *La mystique chret.* vers. Saint-Foi (2ª ed. Paris 1862) IV p. 114 s.; Lenormant *La*

È difficile dire se in questi casi si usasse sempre solo lo specchio piano. Per l'oracolo di Patre ciò è sicuro per il modo stesso come si collocava lo specchio a fior d'acqua: ma ciò che dice Artemidoro, che nello specchio uno si vede deformato (*amorphóteron*), corrisponde quasi letteralmente alle parole che Erone usa parlando degli effetti degli specchi concavi (*dispersis partibus faciei*) e alla parola usata da Plinio (*monstrificum*): come le *dysthymíai*, i dolori di cui queste deformazioni sono

---

divin. et la science des présages chez les Chald. (Paris 1874) p. 78; MAY *Visionen im Wasserglaube* 1876; DUCANGE *Glossar. mediae et inf. lat.* Niort 1886 s. v. specularii; TUCHMANN *La fascinat.* in *Mélusine* IV 1888 p. 278 e V 1889 p. 55 s.; WEINHOLD *Zur Gesch. d. heidn. Ritus* in *Abh. Akad. Wiss. Berlin, Phil.-hist. Classe* 1896 p. 96; BAELZ *Die sogenn. magisch. Spiegel u. ihr Gebrauch* in *Arch. für Anthrop.* N. S. II 43 s.; NEGELEIN *o. c.* p. 22 s.; DOUTTÉ *Mag. et rel. dans l'Afr. du Nord* p. 388 n. 2 e pp. 388-89; THOMAS *Crystal gazing, its history and practice* (London 1905); LEFEBVRE *Le miroir d'encre dans la magie arabe,* Revue africaine, 1905; ABT *Die Apologie d. Apuleius und die ant. Zaub.* (*RGV* IV 2 Giessen 1908) p. 26 e 176; LEHMANN *Aberglaub. u. Zauberei v. d. ältest. Zeit. bis in die Gegenw.* 2ª ed. (Stuttgart 1908) pp. 532-38; LANG *The making of rel.* (Lond. 1908) pp. 90-113; LOMBROSO *Hypnot. et spirit.* (Trad. C. Rossigneux Paris 1910) pp. 29, 31, 32; BUTLER-OWEN *Apuleius Apol.* (Oxford 1914) *Commentary* p. 34; HALLIDAY *Greek divin.* (Lond. 1913) p. 146; CUMONT *Disques ou miroirs de Tarante RA.* 1917 p. 107 n. 4 e p. 105 n. 1; CRAUELEY in *ERE.* VIII p. 696-7; JOHNSTON in *ERE.* VIII p. 261; LANG in *ERE.* IV p. 351 s.; HAGAR in *ERE.* I p. 435; HAUER p. 276 s.; GANSCHINIETZ in *PW* s. v. κατοπτρομαντεία. Sulla fenomenologia e psicologia della cristallomanzia v. specialmente P. JANET *Les nevroses et les idèes fixes* (Paris 1908) cap. XI: *Sur la divin. par les miroirs et les halluc. subcosc.* in *Bull. Univ. Lyon* 1907; MYERS *La person. umana e la sua proven.* (Tr. it. Roma 1909) I p. 174; II p. 22; FREER in *PsPsR.* V 486, 521; MISS X. *Recent experiments in crystal vis.* Ivi VI p. 486 s.; MYERS *Ivi* VIII p. 458-535, 259, 276; HYSLOP *Some exper. in crystal vis. Ivi* XII p. 259 s.; SILBERER *Durch Tod zum Leben* (Leipzig 1915) p. 15, *Mantyk und Psychoanalyse* in *Zentralbl. f. Psychoanal.* II² 1912 e *Zur Characteristik des lekanomantisch. Schauens* in *Psychische-Studien* XII 1921; RICHET *Traité de metapsych.* (Paris 1922 pp. 246-250); MACKENZIE *Metapsichica mod.* (Roma 1923) p. 343 s. Una bibliografia in RICHET *o. c.* p. 247 nota. Non conosco MERINGER *Der Spiegel im Aberglauben* in *Worten u. Sachen* VIII 1923 pp. 17-32.

indice, secondo Artemidoro, rispondono al *luctus* che secondo Erone esprime la immagine deformata dagli specchi concavi. Del resto è evidente che l'uso di consacrare specchi ricurvi a Smirne non poteva essere isolato e doveva rispondere a una costumanza piuttosto diffusa: sì che è probabile, per tutte queste ragioni, che gli specchi magici concavi fossero assai più diffusi di quel che si crede e che gli scrittori non accennino alla forma perchè questa era del tutto indifferente, solo importando l'effetto raggiunto.

Per tutto ciò non è meraviglia se l'opera divinatoria effigiata nella nostra pittura si esplica a mezzo dello strumento magico per eccellenza, cioè dello specchio, e precisamente con quel tipo di specchio che, dati gli effetti e la generale ignoranza intorno alle cause di questi, aveva in sè più del meraviglioso e dell' incomprensibile: cioè lo specchio concavo.

Ne abbiamo la prova in uno scrittore cristiano tardo, del secolo XII, la cui testimonianza è tanto più preziosa quanto è più tarda, perchè se nel secolo XII la divinazione — e anzi la lecanomanzia, sostanzialmente identica alla catoptromanzia — era ancora praticata in taluni riti dionisiaci, v' è luogo a creder che nell'età classica essa fosse assai più diffusa e radicata. Ora lo scrittore, che è poi Teodoro Balsamon, in un suo commentario ai canoni del concilio detto *quinisextum*, volti a sradicare dal clero e dalla società talune abitudini riprovevoli, descrive alcuni riti dionisiaci che, per sua attestazione, erano ancora in voga al suo tempo [1]. Egli narra dunque che il giorno 23 giugno uomini e donne soleano riunirsi nelle vie o in alcune case e vestire con vesti nuziali una giovane primipara; e dopo aver banchettato e ballato bacchicamente versavano dell'acqua in un secchio, e la giovane, guardando nel vaso, rispondeva alle loro domande a seconda delle im-

---

[1] Theod. Balsamon *In Can. LXV in Trullo* (*Op. omnia* I Migne p. 742 B.). T. B. dice che questa δαιμωνιόδης τελετή si celebrava fino al tempo del patriarca Michele, detto ὕπατος τῶν φιλοσόφων, che dominava al tempo di Teodoro a Costantinopoli. Il patriarca al quale T. B. allude è Michele III (1169-1177) che era così soprannominato (Lequien *Oriens christianus* Paris 1790 II p. 1269): dunque nel sec. XII erano ancora in pieno uso questi riti dionisiaci.

magini in esso vedute: e il dì seguente al suono di timpani e con balli andavano al mare e lavavano le case con acqua marina.

Non vi è dubbio che qui è descritto un rito mistico, perchè Teodoro Balsamon usa il termine *teleté*: e anzi un rito dionisiaco, perchè egli parla di danze bacchiche. Anzi nella processione verso il mare che lo scrittore bizantino descrive si può facilmente riconoscere un riflesso della *álade élasis*, la processione cioè degli iniziandi ai misteri eleusini per purificarsi al mare. Sappiamo altresì dal canone LXII del concilio *quinisextum* che nel secolo VII, cioè al tempo del concilio [1], erano ancora in pieno vigore i misteri e le orge e le invocazioni a Dioniso nonchè le mascherate satiresche [2]. È dunque fuor di dubbio che i riti descritti da Teodoro Balsamon erano derivati dai misteri dionisiaci e la sua testimonianza intorno alla lecanomanzia praticata dalla giovane ha per noi grandissimo valore.

Un'altra testimonianza, tarda anch'essa ma per ciò appunto preziosa, troviamo in Ippolito, là dove descrive lungamente una lecanomanzia [3].

L'apologeta cristiano è evidentemente del tutto ignaro della natura e dello scopo dei riti che descrive, e ci fornisce, appunto perchè ignaro, delle testimonianze importanti. Egli dice, per esempio, che il fanciullo il quale eseguiva, diretto dal sacerdote, la lecanomanzia veniva prima stordito, per renderlo più docile, con agitargli sul capo un timpano [4]: or non vi è dubbio che qui si tratta, più semplicemente, di un'azione suggestiva operata col suono del timpano, così come usano spesso i popoli primitivi, che Ippolito non ha compreso: ma noi otteniamo così un prezioso riscontro alla nostra scena dove accanto al sileno (corrispondente al sacerdote d'Ippolito) tu vedi per l'appunto un timpano ch'egli ha usato e che

---

[1] Il concilio *quinisextum* — detto anche concilio *in Trullo* perchè tenuto nel «trullos», gran sala a volta del palazzo imperiale a Costantinopoli — ebbe luogo nel 692 (WELTZER-WELTE III 1020; XII 120 s.).

[2] MIGNE *l. c.* p. 728: ὀρχήσεις καὶ τελετὰς κατά τι ἔθος παλαιὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν χριστιανῶν βίου.

[3] HIPP. *Ref. omn. haer.* IV 28-30. Duncker-Schneidewin.

[4] HIPP. IV 28 p. 90.

ha deposto vicino a sè prima di procedere alla lecanomanzia [1]. Dopo aver così esposto i riti preliminari della lecanomanzia Ippolito descrive, senza capirla, la cerimonia stessa. Secondo lui il bacino che serve a ciò vien posto in una stanza col soffitto dipinto in azzurro per modo che l'acqua, riflettendone il colore, simula il cielo; e il bacino ha un fondo di vetro comunicante con una stanza sottoposta, dove alcuni complici del mago, mascherati, rappresentano le figure che il cialtrone finge di far apparire nel bacile. Ora tutto ciò è assurdo e impossibile, prima di tutto perchè le persone mascherate che recitavano la loro parte, secondo Ippolito, nell'ambiente inferiore non potevano capir tutte intere nel campo del fondo del bacino, fosse questo anche colossale: sì che l'ingenuo al quale il mago avesse voluto giocare il tiro poteva vedere tutto al più una testa o un tronco, ma non mai una persona intera, o, peggio ancora, parecchie persone intere gesticolanti e operanti: inoltre, nelle condizioni descritte da Ippolito, egli le avrebbe vedute non nel proprio piano, ma dall'alto, cioè capovolte. Finalmente è impossibile che questi attori fossero veduti da chi guardava entro il bacino, perchè per renderli visibili si sarebbe dovuto illuminare la stanza sottoposta entro la quale si movevano e allora, venendo per forza rischiarata l'acqua, attraverso il fondo di vetro, da sotto in su, sarebbe cessato l'effetto di cielo cagionato dalla riflessione del soffitto azzurro nel liquido e sarebbe venuta meno l' illusione che queste figure si muovessero entro uno sfondo di cielo.

Ippolito, dunque, non ha capito nulla della cerimonia [2]. Per noi invece è assai facile pensare che la lecanomanzia avvenisse in un ambiente al quale era sottoposta un'altra stanza, per es. un *mégaron* sottoposto all'*anáktoron* [3] o anche

---

[1] GANSCHINIETZ *Hippolytos' Kapitel gegen die Magier* (*T V.* Ser. 3 vol. 9) p. 41, crede che il mago agitasse il timpano per cacciare i demoni oppure per attirare l'attenzione del dio, o anche per annunziarne la presenza. A me pare che queste spiegazioni sieno del tutto fantastiche.

[2] GANSCHINIETZ (PAULY-WISSOWA XXIV, p. 188 b.) non ha compreso la assurdità fisica del racconto di Ipp. e lo prende alla lettera.

[3] RUBENSOHN *Mysterienheiligtümer* p. 26 s.

un *katabásion* mistico [1], e che in questa stanza inferiore si svolgesse un drama mistico con sacerdoti o iniziati mascherati, senza nesso diretto con la lecanomanzia, che era una fase di quella iniziazione o di quel rito del quale una seconda fase si compiva nel locale inferiore. Così dunque, attraverso la fantasiosa ignoranza dell'apologeta romano, abbiamo guadagnato un altro esempio di divinazione mistica e rituale [2].

Più importanti ancora sono le testimonianze dell'uso dello specchio nella religione orfico-dionisiaca.

In un suo passo molto noto Clemente Alessandrino rivela, per mostrarne l' inanità, quali sieno i simboli della morte di Zagreo, cioè i balocchi e oggetti vari con i quali i Titani, quando era ancor fanciullo, lo trassero in inganno e lo fecero a pezzi: e a questo scopo egli cita da prima due versi orfici nei quali questi simboli sono enumerati, in parte con parole ermetiche e in parte con termini propri, e poi ripete lui stesso l'elenco spiegando di quali oggetti veramente si tratti [3]. I simboli enumerati nel frammento orfico sono: *kônos*, *rómbos*, *paígnia kampesíghyia*, *méla*, e cioè il paleo, il rombo, i balocchi pieganti le membra, e le mele: e i simboli elencati dall'apologeta cristiano sono: *astrágalos*, *sfaíra*, *stróbilos*, *méla*, *rómbos*, *ésoptron*, *pókos*, e cioè l'astragalo, la palla, il paleo, le mele, il rombo, lo specchio, il vello. Nell'elenco di Clemente ci sono tre termini dunque (*stróbilos*, *rómbos*, *méla*) rispondenti ad

---

[1] Asterius *Enc. in Martyr.* (Migne 40 p. 323 B).

[2] Non si sa se servissero per la divinazione gli specchi portati nella processione isiaca descritta da Apuleio (*Met.* VIII). L'effetto magico dello specchio che si trovava all'uscita del tempio di Demetra e Persefone in Arcadia (Paus. VIII 37 4), che a chi vi si guardava mostrava l' immagine delle due dee, poggiava certo sull'effetto ottico di più specchi disposti acconciamente, secondo il sistema dello specchio πολυθέορος come dice Erone, cioè di due specchi piani formanti un angolo (Heron. *Katoptr.* XII p. 3425).

[3] Clem. Al. *Protr.* II 17, 2 Stählin = Euseb. *Praep. ev.* II 323-24 Dindorf = Abel fr. 196 Kern fr. 34: gli oggetti sono nominati nei seguenti due versi orfici: κῶνος καὶ ρόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια μῆλα τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων, Il passo è tradotto quasi alla lettera in Arnob. *Adv. nat.* V 19 = Abel fr, 196 Kern fr. 34.

altrettanti termini del frammento (*kónos*, *rómbos*, *méla*)[1] e vi sono altri quattro termini (*astrágalos*, *sfaíra*, *ésoptron*, *pókos*) che debbono corrispondere per forza al termine generico ed ermetico *paígnia kampesíghyia*.

Su queste parole strane molto si è fantasticato, e si è supposto che significassero uno strumento ortopedico — congettura così stramba che non è il caso di discuterla — o un tirso snodato, che non ha riscontro nell'antichità e che non si comprende come potrebbe esser stato fatto e usato, o infine una statuetta snodata come ne usarono gli antichi, che però non risponde al concetto dell'aggettivo *kampesíghyios* che ha senso attivo e non passivo o neutrale, e cioè significa una cosa che piega le membra e non una cosa che ha piegate le membra[2].

Come spiegar l'enimma?

Fra gli oggetti enumerati da Clemente, che non hanno rispondenza nell'elenco orfico, ve ne è uno, l'*ésoptron*, lo specchio, al quale per le ragioni dette debbono riferirsi quelle parole e che realmente servì ai Titani per distrarre l'attenzione di Zagreo e per ucciderlo mentre guardava entro lo specchio[3].

In Nonno troviamo qualche particolare sul quale conviene fermarsi. Egli racconta che «i Titani, avendo spal-

---

[1] Per l'identità di κῶνος e στρόβιλος v. SCHOL. *Clem. Al.* 15, 8 Pott.: (MIGNE IX 780 c: κῶνοι οἱ στρόβιλοι. GALEN. XII p. 55 Kühn: κῶνος ὁ καρπὸς ὃν δὴ καὶ κόκαλον ὀνομάζουσι καὶ στρόβιλον; XV p. 848 Kühn: κῶνος μᾶλλον ὑπὸ τῶν παλαιῶν Ἑλλήνων ὠνομάζετω, καθάπερ ὑπὸ τῶν νεωτέρων ἰατρῶν σχεδὸν ἁπάντων στρόβιλος.

[2] V. su queste congetture LOBECK pp. 700-701. Nell'ediz. MIGNE (80-81) di Clemente παίγνια καμπεσίγυια è tradotto *queis in flexus membra cientur ludicra*.

[3] NONN. *Dion.* VI 169 s.: ἀντιτύπῳ νόθον εἶδος ὀπιπεύοντα κατόπτρῳ. FIRM. MAT. *De err. prof. rel.* VI 2: *crepundis ac speculo adfabre facto animas pueriles inlexit*. Questa deve essere l'origine della notizia data da Giovanni Lido che in un certo rituale bacchico era in uso oltre che il phallós e la palla anche lo specchio. IOHN. LYD. *De mens.* 51 p. 108 Wünsche). Un riflesso orfico s'ha da vedere nell'uso rituale magico del rombo dei cembali e dello specchio, in cui i due primi stromenti servono a preparare la divinazione fatta con lo specchio: Pap. Par. 2296 s. Wessely: ρόμβον στρέφω σοι, κυμβάλων οὐχ ἅπτομαι· ἄθρησον εἰς σε ἡλιωτίδος χάριν κάτοπτρον εἰς ἰδοῦσα σεαυτὴν θαυμάσεις.

mato di astuto gesso l'ingannevole cerchio del volto di lui.... con la spada tartarea lo uccisero, mentre curiosamente guardava nell'opposto specchio l'aspetto deformato »[1]. Dal punto di vista mitico questo racconto non ha senso. È assurdo pensare che per uccidere uno si pensi a distrarlo impiastricciandogli il volto di gesso affinchè poi, guardandosi in uno specchio tenutogli innanzi, resti meravigliato vedendo il proprio volto deformato. Il tempo perso a strofinargli la faccia poteva essere più utilmente speso ammazzandolo! È chiaro che qui abbiamo uno dei tanti casi in cui il mito subì l'influenza del rito.

E il rito risulta chiaro in Arpocratione: « Spalmavano col fango e col gesso gli iniziandi, imitando quel che è narrato da alcuni, che cioè i Titani spalmarono di gesso Dioniso, impiastricciandolo per non esser riconosciuti »[2].

Evidentemente invece di « riconosciuti », riferibile ai Titani, si deve leggere « riconosciuto », riferito a Dioniso: chi non vuol essere riconosciuto spalmerà di gesso la faccia propria e non quella di colui che non lo deve riconoscere. Il dio viene spalmato di gesso per renderlo irriconiscibile, affinchè quando si guarderà nello specchio egli non si riconosca. Così ci si accorda con Nonno. Ma mentre in Nonno, che sta nel mito, questo racconto è assurdo, in Arpocratione, in cui mito e rito confluiscono, la stranezza apparente si spiega.

Lasciando da parte il mito, vediamo che significato ha il rito. L'imbiancarsi il volto di gesso è una azione rituale ricordata spesso da Nonno; la compiono i centauri e gli altri seguaci di Bacco[3]; la eseguiscono i tiasoti sugii indiani per

---

[1] NONN. *Dion.* VI 169 s. Köchly: γύψῳ κερδαλέῃ χρισθέντες ἐπίκλοπα κύκλα προσώπου.... Ταρταρίῃ Τιτῆνες ἐδηλήσαντο μαχαίρῃ ἀντιτύπῳ νόθον εἶδος ὀπιπεύοντα κατόπτρῳ.

[2] HARPOCR. s. v. ἀπομάττων Bekker: ἤλειφον τῷ πηλῷ καὶ πιτύρῳ τοὺς μυουμένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ, καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνωρίμοι γενέσθαι.

[3] NONN. *Dionys.* XXVII 28 s.: κένταυροι σελάγιζον, ἐλευκαίνοντο δὲ γύψῳ μυστιπόλῳ. Pare impossibile che la HARRISON (*Themis* p. 17) citando questo passo lo riferisca ai Titani: Nonnus also says that the Titans were whitened with mystic gypsum.

ordine di Bacco [1]; e i sileni, afflitti per l'assenza di Dioniso, smettono di imbiancarsi la faccia [2]. Questa operazione veniva realmente compiuta dagli iniziandi [3], ed aveva scopo catartico [4]; e si spiega benissimo che gli iniziandi, prima di guardar nello specchio per imitar Dioniso che nello specchio aveva visto il proprio destino [5], si purificassero, perchè era opinione che lo specchio non rifletteva una imagine impura [6].

Or dunque nei misteri si usava purificarsi prima di compiere il rito dello specchio sia perchè l'impurità, che secondo le credenze antiche faceva appannare lo specchio [7], avrebbe resa nulla la divinazione, sia, più semplicemente, perchè le operazioni magiche erano di regola precedute da una purificazione [8], come, del resto, le operazioni iniziatorie dei misteri [9]: e Nonno,

---

[1] NONN. *Dion.* XXVII 205 s.: κύκλα μελαρρίνοιο προσώπου Ἰνδῶν ληιδίων λευκαίνετε γύψῳ.

[2] NONN. XXXIV 144 s.: οὐδὲ μέτωπα πεφύρμενα λευκάδι γύψῳ, ὡς πάρος, ἀργαίνοντο.

[3] DEM. XVIII 313; SUID. s. v. Ἀπομάττεσθαι; BEKKER *Anecd.* I 293, 18 s. cfr. PLUT. *De superst.* III 5 p. 166 Bernardakis. Nell'inscrizione PROTT-ZIEHEN I 15-16 è ricordato il πηλὸν αχυρόμενον. Su questo rito v. ROHDE II p. 110 n. s.; DIETERICH in *Rhein. Mus.* N. F. XLVIII 1893 p. 278 s. = *Kl. Schr.* p. 121; HARRISON *Themis* p. 17.

[4] DEM. XVIII 213: καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις; LUC. *Necyom.* 7: ἐκάθηρέ τέ με καὶ ἀπέμαξε v. ROHDE II 406.

[5] PROCL. *In Plat. Tim.* III 163 F = ABEL fr. 195 KERN fr. 209. V. il rilievo eburneo di Milano alla fig. 3. *RR.* Su questa riproduzione rituale del mito v. specialmente FIRM. MAT. *De err. prof. rel.* VI 5 Ziegler: omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est.

[6] Le donne nel periodo catamenico appannavano lo specchio: ARISTOT. *De somn.* II p. 459 Bekker. Cfr. PROCL. *In Plat. Remp.* 431 II p. 290, 19 s., Kroll; PLIN. *N. h.* XI 64, 170; VIII 15 64.

[7] Per la impurità delle donne mestruanti v. WAECHTER p. 36 ss.

[8] PROCL. *In Plat. Cratyl.* CLXXVI Pasquali: αἱ θεουργίαι τοὺς μὲν κλήτορας καὶ τοὺς δοχέας τούτοις τοῖς τρόποις (ἢ πυρὶ ἢ ὕδατι) προκαθαίρειν παρακελεύονται.

[9] La prima cerimonia iniziatoria dei grandi misteri era la ἅλαδε μύσται cioè la processione al mare per la purificazione (MOMMSEN pp. 207, 210; FOUCART p. 314 s.); SCHOL. *Aristid.* p. 25, 3 s. Dindorf).

o più probabilmente la fonte orfica di lui, per giustificare o spiegare col mito il rito, e dare a questo origine divina, inventò quel curioso procedimento dei Titani. Or qui bisogna notare che il mito si fonda sulla circostanza che Dioniso rimase attonito vedendo il proprio volto deformato perchè, stando al racconto, fu in quel momento di stupefazione che i Titani lo uccisero: ma in uno specchio piano non si vede il proprio volto deformato. Da ciò la necessità di usare uno specchio curvo deformatore se si vuol trasportare il mito nel rito.

Se la nostra idea intorno all'origine rituale del racconto nonniano è giusta, convien dire che, nel rito, colui che si guardava nello specchio vi si vedeva deformato, e cioè che quello specchio era uno specchio *monstrificum* per dirla con Plinio, cioè uno specchio ricurvo. E allora si può facilmente spiegarsi le parole misteriose con le quali il frammento orfico designò lo specchio: quel balocco che piega le membra è lo specchio concavo, mirandosi nel quale Dioniso rimase stupefatto al punto da lasciarsi uccidere. Tutto questo è confermato dal fatto che in una legge sacra orfica del 3° secolo a. C. conservata in un papiro di Gurob, lo specchio è nominato insieme al paleo, al rombo e agli astragali [1].

Resterebbe a spiegare perchè l'orfismo sia ricorso a una metafora ermetica per designare lo specchio. Gli orfici amavano nascondere sotto parole ermetiche ed enigmatiche taluni loro concetti, che essi ritenevano significativi e augusti per ragioni mitiche o teologiche [2]. Ora, lo specchio era certamente il più sacrosanto dei loro simboli, perchè direttamente connesso con la passione di Zagreo: una tradizione orfica importantissima narrava, infatti, che Dioniso si era accinto alla sua riforma dopo aver visto la propria immagine entro uno specchio fatto da Efesto [3], e la scrittrice mistica Arignote,

---

[1] KERN p. 102 v. 29-30.

[2] V. gli esempi in LOBECK p. 877 s. 885 s.

[3] PROCL. *In Plat. Tim.* III p. 163 F, II p. 80 Diehl: τὸν Ἥφαιστον ἔσοπτρόν φασι ποιῆσαι τῷ Διονύσῳ, εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ θεὸς καὶ εἴδωλον αὐτοῦ θεασάμενος προῆλθεν εἰς ὅλην τὴν μηριστὴν δημιουργίαν. Cfr. OLYMPIOD. *In Phaed.* 5 s. p. 115, Norvin: ὁ γὰρ Διόνυσος, ὅτε τὸ εἴδωλον ἐνέθηκε τῷ ἐσόπτρῳ, τούτῳ ἐφέσπετο. καὶ οὕτως εἰς τὸ πᾶν ἐμερίσθη. Cfr. PROCL. *In Plat. Tim.* I p. 44 Diehl. I passi sullo specchio di Dioniso sono raccolti in KERN p. 226 n. 209. Di

che la tradizione diceva figlia di Pitagora [1] e che doveva avere stretti rapporti con l'orfismo, faceva derivare il grido bacchico *euoí* da *eu soí* (bene a te), grido di giubilo per la invenzione dello specchio fatta da Dioniso [2]: e Plotino e Proclo accennano allo specchio di Dioniso in modo proverbiale, come a cosa generalmente nota [3]. Questo strumento era dunque strettamente connesso alla religione e al rito degli orfici: era simbolo della passione del dio orfico, era invenzione di lui, era stato a lui nunzio della sua missione nel mondo. E si spiega che gli orfici lo designassero come *apórreton*, cioè cosa sacrosanta e ineffabile, con parole ermetiche non comprensibili se non agli iniziati, i quali soli, e solo dopo aver subito la iniziazione, potevano realmente sapere perchè lo specchio venisse chiamato «il balocco che deforma le membra». E si spiega anche perchè Clemente Alessandrino, volendo sfatare la leggenda creatasi intorno ai misteri e rivelare l'inanità di talune loro parole magniloquenti [4], si compiacesse a sollevare il velo proprio su questo sacrosanto simbolo dell'orfismo, che egli solo, forse, come iniziato o almeno come speciale conoscitore dei misteri [5], poteva conoscere.

A tutto questo si accorda mirabilmente la scena esibita da un rilievo eburneo di Milano abbastanza discusso [6], ripro-

---

questo nesso tra Zagreo e lo specchio si può vedere forse una eco nel racconto di NONNO (*Dion.* V 598 s.) che Persefone durante il suo amore con Zeus, dal quale nacque Zagreo, si dilettava di guardarsi in uno specchio.

[1] PORPH. *Vita Pyth.* 4.

[2] HARPOCR. εὐοῖ, σαβοῖ Bekker (TRESP n. 129).

[3] PLOTIN. *Enn.* IV 12, 381 Volkmann. Cfr IV 3, 12.

[4] *Protr.* II 10 14 1 Stählin.

[5] Pare che Cl. fosse stato iniziato in gioventù (EUS. *Praep. ev.* II 2 63 Dindorf). V. su ciò HONTOIR *Comment Cl. d'Al. a connu les myst. d'El.* in *Mus. Belge* 1905 IX p. 180 s.). Altri crede che egli attingesse le sue nozioni agli scritti di Diagora di Melo (BRATKE in *Theol. Stud. und Krit.* 1887 (IV) pp. 647-708. Su Diagora v. WELLMANN in PAULY-WISSOWA IX 310-11. Sulle conoscenze di Cl. intorno ai misteri v. specialmente HONTOIR *o. c.* passim e ANRICH p. 133 ss.

[6] V. su esso GERHARD in *AZ.* HERRMANN *ivi* 1847 p. 78 s.; IMMISCH in ROSCHER II 1 col. 1617; DE RONCHAUD in DAREMBERG I 2 p. 1626; DE JONG p. 229.

dotto nella fig. 3, nel quale si vedono alcuni episodî della infanzia di Dioniso.

Vi si vede, da sinistra a destra, una figura femminile recumbente su un letto, sotto il quale sta un grande bacile, mentre una ninfa o ancella reca verso la donna un bambino che è evidentemente Dioniso; nella seconda scena si vede il dio bambino seduto su di un basso sedile tra due coribanti danzanti, mentre una donna solleva in faccia a lui uno specchio [1], entro il quale il bambino guarda alzando le braccia in atto di terrore o di sorpresa; nella terza scena Sileno aiuta il piccolo dio a cavalcare un capro; e nella quarta lo si vede sul carro di Rea in atto di guidar le due leonesse aggiogate, precedute da Pan.

Intorno a queste scene, per quanto variamente spiegate, non vi può esser dubbio sol che si badi che dietro la figura recumbente e dietro al sedile di Dioniso lo sfondo è trattato a modo di roccia [2], per indicare che le due prime scene avvengono entro una grotta: e allora ci ricordiamo del poema di Nonno, là dove narra che Dioniso, sottratto a Ino, fu portato nella grotta di Rea per esservi allevato, e che da essa apprese i propri misteri e partì per la sua crociata contro gli Indiani. La prima scena rappresenta dunque Rea che, entro la sua grotta, riceve il dio bambino [3]; la quarta scena ci mostra il dio che, come narra Nonno, si diletta a guidar il carro di Rea [4] e la seconda scena che si svolge, come la prima, entro la grotta dove Rea ammaestrò Dioniso nei suoi misteri [5], ci mostra il dio che, a mezzo dello specchio, proprio come dice

---

[1] Il Gerhard, primo editore del rilievo, dubitò di questo specchio e pensò a un tamburello percosso con una bacchetta, strumento ignoto nell'antichità: la donna tiene, del resto, il presunto tamburello in modo che si picchierebbe sulle dita. Hermann e De Ronchaud trascurarono questo specchio: Immisch, seguito da De Jong, pensò che esso servisse per la ipnosi.

[2] Immisch crede che sia la spalliera del seggio ch'è trattata a mo' di grotta.

[3] Nonn. *Dion.* IX 136 s.

[4] Nonn. IX 191. Si noti che nel rilievo il carro non è tratto dalle solite pantere dionisiache, ma da leonesse, animali sacri a Rea, che normalmente traggono il carro di lei.

[5] Apollod. III 33 Wagner; Schol. *Il.* VI 131 Dindorf; Nonn. *Dion.* XII 395 s.; Tzetzes *Ad Lyc. Al.* 273.

la tradizione orfica, apprende il proprio destino di riformatore e iniziatore, esprimendo col gesto il terrore del proprio futuro destino tragico. Così dunque, a mezzo di questo curioso e prezioso rilievo, s'integra la nostra conoscenza intorno al rito e al mito orfico dello specchio [1].

La conferma poi ci è data dal frammento eschileo [2] conservato nelle Tesmoforie di Aristofane [3] dove si burla Agatone facendo la parodia di una scena eschilea in cui Dioniso compariva sulla scena con uno specchio e una spada.

Mnesiloco saluta Agatone parodiando Eschilo nel seguente modo: — attributo di Zagreo,

O giovincel, chiunque sii, com' Eschilo
nella sua Licurgia, vo' interrogarti:
l'effeminato ond' è? qual patria ha? quale
la veste? e qual la confusion dell'essere?
la cetra come sta con crocea veste?
lira con reticella? e ampolla e cinto?
Che accozzo! E specchio e spada come legano?
Ma tu, garzon, ti tiri su per uomo?
E il m.... ov' è, ove il manto, ove il laconico
calzar? Per donna invece? E ov' hai le poppe?
Che dici? taci? Io già ben da' tuoi canti
ti scopro, se pur tu non vuoi parlare.

Sull'ampiezza della parodia non vi è accordo fra i critici, divisi tra due opinioni, l'una delle quali espressa dal Welcker [4]

---

[1] Su un cantaro del tesoro di Berthouville si vede — stando alla riproduzione a me accessibile, (REINACH *R.* I p. 73, 1); non conosco LEPRÉVOST *Mém. Soc. Ant. Normand.* VI t. 11 — una centauressa che, voltando indietro il capo, tiene innanzi a un erote che sta suonando il doppio flauto uno specchio concavo, nel quale è disegnata l'immagine invertita, secondo la realtà, dell'erote.

[2] Fr. 61 Nauck.

[3] AR. *Thesm.* 134 s. καὶ σ'ὦ νεανίσχ' ὅστις εἶ, κατ' Αἰσχύλον | ἐκ τῆς Λυκουργείας ἐρέσθαι βούλομαι. ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή; | τίς ἡ τάραξις τοῦ βίου; τί βάρβιτος | λαλεῖ κροκωτῷ; τί δὲ λύρα κεκρυφάλῳ; | τί λήκυθος καὶ στρόφιον; ὡς οὐ ξύμφορον. | τίς δαὶ κατόπτρου καὶ ξίφους κοινωνία; τίς δ'αὐτὸς ὦ παὶ; πότερον ὡς ἀνὴρ τρέφει; | καὶ ποῦ πέος; | ποῦ χλαῖνα; ποῦ λακωνικαί; | ἀλλ' ὡς γυνὴ δῆτ'· εἶτα ποῦ τὰ τυτθία; | τι φῇς; τι σιγᾷς; ἀλλὰ δῆτ' ἐκ τοῦ μέλους ζετῶ σ', ἐπειδή γ' αὐτὸς οὐ βούλει φράσαι.

[4] WELCKER *Nachtr. z. d. Schrift üb. die Aeschyl. Trilogie* (Francoforte 1826) p. 106 s. Il W. attribuì ad Eschilo le frasi se-

e accettata con diversità minime dall'Ahrens [1], dal Fritsche,[2] dal Leeuwen [3], pensa che la parodia si estenda fino al verso 143, frammista di frasi aristofanesche sostituite a quelle di Eschilo; l'altra invece, che è quella del Hermann [4] e che accettarono i principali editori di Eschilo [5], restringe la parodia al solo emistichio del verso 136, o tutto al più a questo verso intero.

A favore del Hermann sta lo scoliaste che attribuisce a Eschilo le sole parole: « l'effeminato ond' è » [6], ma l'Hermann stesso ricorda l'uso degli scoliasti di citare il solo principio di un verso. Chi dunque attribuisce ad Eschilo un verso intero, benchè lo scoliaste ne citi solo la prima metà, non può aver difficoltà ad attribuirgliene quattro o cinque, purchè questi *seguano* la citazione dello scoliaste, e non la precedano. E bisogna inoltre concedere che la comicità della parodia, che consisteva nell' imitare qualche passo celebre applicandolo burlescamente a una situazione tutta diversa, sarebbe mancata se questa parodia si fosse ristretta a quelle tre parole.

---

guenti: v. 134: σ', ὦ νεανίσχ; v. 136: ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή; v. 137: τίς ἡ τάραξις τοῦ βίου; τί v. 138: μέλει κροκωτῷ; τί δέ v. 139: τί λήκυθος καὶ στρόφιον; ὡς οὐ ξύμφορον; v. 140: τίς δαὶ κατόπτρου καὶ ξίφους κοινωνία; v. 141: τίς δ' αὐτός ὦ παῖ; πότερον ὡς ἀνὴρ τρέφει; v. 142: καὶ τοῦ.

1 Ed. eschilea Parigi 1842 p. 179.

2 Ed. di Aristofane Lipsia 1838. Il Fr. attribuisce ad Eschilo le parole seguenti: v. 136: ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή; v. 137 τίς ἡ τάραξις τοῦ βίου; τί v. 138 (λαλεῖ) κροκοτῷ, τί δὲ v. 139 τί.... καὶ.... ὡς οὐ ξύμφορον; v. 140 τίς δ.... καὶ ξίφους κοινωνία; v. 141: τίς δ' αὐτὸς ὦ παῖ; πότερον ὡς ἀνήρ τρέφει; v. 142: καὶ ποῦ.... ποῦ (χλαῖνα) ποῦ v. 143: ἀλλ' ὡς γυνὴ δῆτ 'εἶτα ποῦ v. 144: τί φῄς; τί σιγᾷς;

3 LEEUWEN *Arist. Thesm.* (Lug. Bat. 1904).

4 HERMANN *Opuscula* (Lipsia 1827-39) v. p. 14 s. ed edizione eschilea Berlino 1858 fr. 61.

5 P. es. DINDORF (*Poetar. scen. gr. fab.* Oxonii 1846 fr. 55, ed edizione Oxford 1851 fr. 56) NAUCK (*Fr. trag. gr.* Aesch. fr. 61), SIDGWICK (Oxonii s. d.) ecc. Il BRUNCK (ed. aristofanea Argentorati 1783 I p. 92 e Oxonii 1810 I p. 95 cfr. DINDORF *Comm. in Arist. com.* Lipsia 1821 VIII p. 328) crede che il v. 140 fosse tolto da Epicarmo (cfr. EPICHARM. ap. STOB. *Flor.* IV 170 8, Meinecke: τίς γὰρ κατόπτρῳ καὶ τυφλῷ κοινωνία). Se ciò fosse vero il verso deriverebbe pur sempre da Eschilo.

6 SCHOL. *Arist. Thesm.* 137: λέγει δὲ ἐν τοῖς 'Ηδωνοῖς πρὸς τὸν συλληφθέντα Διόνυσον, ποδαπὸς ὁ γύννις.

nelle quali manca ogni allusione all'aspetto o alle abitudini dell'effeminato Agatone, e perciò ogni forza comica o satirica.

Nè è possibile che Aristofane preannuziasse una misera parodia di tre parole, prive di ogni sapore, con non meno di due versi altosonanti. Chi ha senso d'arte sente quanto vuote e sciocche sieno quelle tre parolette dopo il preannunzio enfatico che le precede, e non ammetterà mai che in quelle tre parole consista tutta la parodia preannunziata dal poeta.

Si badi ancora: la interrogazione del v. 141 non ha alcun senso se non è parodia, se cioè si riferisce ad Agatone, perchè Mnesiloco sa benissimo chi egli è e muove appunto in cerca di lui insieme ad Euripide; e le parole del v. 144 « che dici? taci? » non si adattano bene ad Agatone che sta cantando. La parodia si estende dunque certamente fino al v. 141 compreso, e forse fino al v. 144. La difficoltà del passo intero sta nel v. 140: « specchio e spada come legano ». Infatti Agatone è introdotto sulla scena in atto di cantare e canta veramente. Ma non si può immaginare che uno canti tenendo in mano uno specchio e una spada, perchè egli ha le mani impedite dalla lira e dal plettro. Si può però pensare che lo specchio sia appeso a una funicella o ficcato magari nella cintura e la spada appesa al balteo, vale a dire che questi due arnesi fossero rappresentati, alla pari degli altri nominati in questi versi, come arnesi familiari e necessari ad Agatone. E per lo specchio, simbolo di effeminatezza, non vi è difficoltà, salvo quella antiquaria del come questo specchio stesse addosso al poeta, dal momento che non lo teneva in mano. Ma, e la spada? Se Agatone, riprovando la irrisione di Mnesiloco, afferma che la sua foggia di vestire effeminata è in armonia col suo spirito perchè il poeta deve accordare il costume alla materia dei suoi drammi [1], come mai può aver addosso una spada, che di tutto può esser indice tranne che di effeminatezza? È chiaro dunque che il v. 140 è tutto parodistico e non si riferisce ad Agatone, ma al Dioniso della Licurgia

[1] V. 148 s. ἐγὼ δὴ τὴν ἐσθῆθ' ἅμα γνώμῃ φορῶ. χρὴ γὰρ ποιητὴν ἄνδρα πρὸς τὰ δράματα ἃ δεῖ ποιεῖν πρὸς ταῦτα τοὺς τρόπους ἔχειν. αὐτίκα γυναικεῖ' ἢν ποιῇ τις δράματα, μετουσίαν δεῖ τῶν τρόπων τὸ σῶμ' ἔχειν.

eschilea ; non è Agatone che compare su la scena con lo specchio e la spada, ma è Dioniso nella tragedia eschilea.

Che significano questo specchio e questa spada di Dioniso?

Il Creuzer [1], che attribuisce ad Eschilo questo verso, spiegò lo specchio come un «Weltspiegel» allegorico, secondo il suo simbolismo, e lasciò da parte la spada; il Welcker [2] pensò invece che innanzi a Dioniso venisse tenuto uno specchio per indicarne la effeminatezza. Noi sappiamo ora che lo specchio era il simbolo della passione di Zagreo.

Ma anche la spada era simbolo di questa passione.

Nonno ci dice infatti, ripetendo con insistenza questo particolare, che i Titani uccisero Zagreo con una spada [3], seguendo certo qualche tradizione orfica.

Di questa troviamo un riflesso in quella figura di baccante, abbastanza frequente in rilievi fittili e marmorei, che impugna una spada con l'una mano e agita con l'altra un cerbiatto sbranato [4] : una baccante, cioè, che ha testè compiuto il sacrificio dionisiaco, sbranando la vittima che rappresenta il dio, così come era stato sbranato il dio medesimo. Forse un riflesso di un sacrificio umano dobbiamo vedere in un rito delle Agrionie di Orcomeno, dove un sacerdote perseguiva con la spada una donna della stirpe dei Miniadi e la uccideva se la raggiungeva [5]. Le spade erano certo attributo dei baccanti, se nella processione bacchica di Alessandria descritta da Calisseno Rodio ci erano dei mimalloni e dei baccanti che portavano quest'arma [6]; e infatti una danza rituale effigiata nella Basilica di Porta Maggiore mostra una baccante che danza freneticamente sollevando colla sinistra una testa e una maschera e colla destra una spada, tra due altre baccanti [7];

---

[1] *Simboli* R^2 III p. 392.

[2] *o. c.* p. 107.

[3] NONN. *Dionys.* VI 172 : ταρταρίῃ Τιτῆνες ἐδηλήσαντο (Dioniso) μαχαίρῃ : ivi 204 s : Διόνυσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρῃ.

[4] Ril. fittili REINACH *R.* II p. 265, 2 (Louvre) III p. 161, 2 (Barracco), rilievi marmorei : REINACH *R.* II 483, 2 (M. Britannico) ; III 195, 5 (M. Capitolino) ; III 424, 2 (Torino).

[5] PLUT. *Quaest. gr.* 38.

[6] CALL. RHOD. ap. ATHEN. V p. 198 E : κατεῖχον δὲ ταῖς χερσὶν αἱ μὲν ἐγχειρίδια αἱ δὲ ὄφεις.

[7] *IHSt* 1924 p. 93 fig. 15 ; CARCOPINO tav. XV.

alle spade si allude chiaramente in un inno orfico a Dioniso [1]. Stando a un frammento di Eliano, poi, parrebbe che nelle Tesmoforie vi fosse un rito segretissimo, in cui si facevano a pezzi le vittime con spade. Narra infatti Eliano che Batto, fondatore di Cirene, volle conoscere le cerimonie delle Tesmoforie e che ottenne di poter vedere ciò che non era propriamente *apórreton*, cioè segreto, ma che quando volle a forza conoscere il rito più misterioso che le donne stavano compiendo, si vide lanciarsi contro per evirarlo le sacerdotesse, tutte insanguinate del sangue delle vittime, alzando le spade [2]. Non si trattava certo di un comune sacrificio, poichè questo non poteva essere *apórreton*, ma di un sacrificio speciale in cui le vittime venivano sgozzate con delle spade secondo il rito bacchico, la cui penetrazione nella religione di Demetra si spiega facilmente.

La spada dunque era simbolo della passione di Zagreo come lo specchio: nella tragedia eschilea compariva o era descritto il dio munito di questi simboli santi, così come in taluni primissimi misteri cristiani compariva Cristo recando il simbolo della Passione [3]. E non si può nemmeno pensare che li portasse Agatone nella commedia di Aristofane.

In ciò sta appunto la forza comica della parodia. Per beffeggiare l'effeminato poeta, Aristofane evoca, con una improvvisa e rapida allusione a una scena tragica certo notissima agli ateniesi, il terribile Dioniso dei misteri, e contrappone alla mollezza femminea e indolente di lui la vita dolorosa e tragica del dio orfico. Se si pensa che la tragedia eschilea doveva essere notissima a tutti e che nel V secolo la religione orfico-dionisiaca era nel suo pieno fiore, si ammetterà che la stoccata ad Agatone doveva essere compresa e gustata da tutti, e che poche parodie aristofanesche possono dirsi più felici di questa.

Ma forse la stoccata era doppia e colpiva da un lato Aga-

---

[1] Inno XLV 3 Abel: ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἢ δὲ αἵματι.

[2] Ael. fr. 40 Hercher.

[3] P. es. Du Meril pp. 94, 98, 115; cfr. Douhet *Dictionn. des myst.* (Migne *Nouv. encycl. théol.* vol. 43 Paris 1854) p. 857. Per l'uso e lo scopo di questi simboli V. Creizenach *Gesch. d. neuer. Dramas* (Halle 1893) I p. 54.

tone e dall'altro Eschilo. Dico questo perchè è possibile che il Dioniso con specchio e spada introdotto, o descritto, da Eschilo sulla scena, fosse la causa della famosa accusa mossa al poeta per aver portato nel teatro qualche cosa segreta dei misteri [1].

Non sappiamo di che genere fosse la indiscrezione, ma possiamo escludere che si riferisse alla parte mitica dei misteri, perchè questa era nota a tutti e non formava certo un segreto [2]; nemmeno le dottrine morali ed escatologiche dei misteri erano, in generale, segrete, come provano le testimonianze che intorno a questo argomento sono pervenute sino a noi. Ciò che era segreto e non doveva rivelarsi ai profani era la parte rituale, i *dròmena*, quella cioè che formava la vera e propria iniziazione, e il cui effetto psicologico e religioso si fondava per l'appunto sulla ignoranza, e quindi sulla sorpresa, dell'iniziando. Di ciò abbiamo una testimonianza esplicita in Diodoro dove dice che era proibito narrare partitamente ai profani ciò che si *introduceva*, cioè si faceva vedere, nei misteri [3]. La profanazione non poteva dunque avvenire se non rivelando o riproducendo quella sola cosa che costituiva il segreto dei misteri: non il mito nè le dottrine, ma i *riti*, i *dròmena* [4]. Questa è la causa per cui furono accusati Alcibiade [5] e Andocide [6], ai quali si fece colpa non di avere rivelato alcuna dottrina segreta dei misteri, ma di avere parodiato le cerimonie misteriche. E questa certamente fu

---

[1] Testi e discussione in LOBECK p. 77 s.

[2] Per questo il FOUCART *Recherch. sur l'orig. et la nat. des myst. d'El.* (*Mém. de l'Institut.* XXXV (1896) parte II p. 48) crede che Eschilo introducesse in un suo dramma un mito che era noto solo agli iniziati. Congettura contraria alla stessa natura dei misteri.

[3] DIOD. V 49 5: τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τηλούμενα μόνοις παραδίδοται; III 65 8: Σύμφωνα δὲ τούτοις (i miti di Demetra e Zagreo) εἶναι.... τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὸ κατὰ μέρος. Παρεισάγω = *introduco*, specialmente sulla scena; cf. ISOCR. *Or.* VIII 82 p. 175 C Benseler; SUID. s. v.; STRAB. V 2, 6 IX 16, 1; ecc.

[4] V. ANRICH p. 31 s.; ROHDE I p. 289.

[5] PLUT. *Alc.* 19, 22.

[6] LYS. VI 51.

la colpa di Eschilo [1]. Comunque sia ciò, quel che risulta accertato dalla parodia aristofanesca è questo: che Eschilo introdusse sulla scena o descrisse un Dioniso con lo specchio.

Lo specchio era dunque non solo lo strumento divinatorio e magico per eccellenza, ma era il simbolo più significativo e più sacrosanto della religione dionisiaca orfica, che riassumeva in sè tutta la passione del tragico iddio. E per questo suo carattere augusto ne troviamo così scarse tracce nell'arte figurata.

Or che significato ha, tornando alla figurazione, la intera scena? che cosa fanno, che cosa rappresentano quel sileno e quei due giovani sacerdoti? che rito mai si sta compiendo in questo episodio? mediante il quale Sileno preannunzia la passione dionisiaca,

È il rito della divinazione dionisiaca, vale a dire la ripetizione rituale di ciò che narra il mito e che vediamo rappresentato nel rilievo di Milano: l'annunzio dato dallo specchio a Dioniso viene ora dato dallo specchio di Dioniso nella sua liturgia.

Il sileno è il pedagogo mitico di Dioniso divenuto nel rito il suo sacerdote [2], quasi il suo rappresentante [3], e direttore dei misteri [4]; e siede sul plinto divinatorio in qualità di sacerdote che opera la divinazione, cioè di *mántis*, una specie di sacerdozio che era frequente nei vari riti greci, specialmente mistici. Troviamo infatti il *mántis* nominato nella

---

[1] *Is* (Aristotele) *autem liberam nobis reliquit coniecturam, utrum Aeschylum aliquid dixisse in fabula quod idem in mysteriis diceretur aut actum quondam solemnem in scena assimulasse credamus. Mihi quidem haec ratio ad veritatem propensior videtur* (Lobeck p. 81).

[2] Diod. IV 4 3: εἰσηγητὴν καὶ διδάσκαλον γινόμενον τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων. Firm. Mat. VI 5 Ziegler: *Paedagogum pueri constituit sacerdotem: huic Silenus fuit nomen*. Cf. Eus. *Praep. ev.* II 2 8.

[3] Phil. *Im.* II 17 (Benndorf-Schenkl) immagina che Dioniso sia assente e che abbia affidato a Sileno la direzione dell'orgia.

[4] Synes. *Calv. encom.* 61 (Migne 66 p. 1177 A) Sinesio descrive Sileno che siede sopra una catedra in mezzo al tiaso folleggiante: si potrebbe forse riconoscere in questa catedra di Sileno il doppio plinto divinatorio. Ricordo che nell'abside della basilica di Porta Maggiore presso Roma vi è una catedra o trono (Leopold *La basilique souterraine de la Porta Magg.* in *Mélanges* XXXIX 1921-22 p. 169. Carcopino tav. I p. 26.

regola di Andania, con il flautista e l'araldo, tra coloro che partecipano alla liturgia mistica [1]. Un *mántis* è menzionato nella inscrizione sacra di Sparta [2], un altro nel catalogo di un collegio relativo al culto di Posidone [3], un terzo in una lista sacerdotale di Tirreo [4]: e nel papiro di Londra 121 che contiene il rituale per una lecanomanzia, cioè per una divinazione sostanzialmente identica alla nostra, colui che la esegue è detto *prophétes* [5], termine equivalente a *mántis*. Anzi nell' Egitto ellenistico c'era la carica sacerdotale di *archiprophetes*, una specie di *maitre des visions*, che aveva l'ufficio di ricevere le visioni e le rivelazioni del dio [6].

Il sileno dirige o inspira la divinazione ma non la attua, non ha lui, cioè, la visione: egli riferisce solo ad altri ciò che vede il fanciullo. Questo procedimento è esattamente quello che prescrive il rituale dei papiri [7] e risponde all'uso generale degli antichi, attestato dagli scrittori [8] e dai papiri magici [9], e seguito del resto da indovini e maghi di ogni tempo [10] di

---

[1] l. 115: ἐν τοῖς μυστηρίοις συνλειτουργούντω τοῖς ἱεροῖς καὶ ὁ κῆρυξ καὶ αὐλητὰς καὶ μάντις.

[2] l. 11.

[3] CAUER 33 v. 47.

[4] *CIG.* 1793 b; MICHEL 865; CAUER 242; COLLITZ 1389.

[5] Pap. Londra 121 (KENYON p. 94) v. 323: μή μου ἐμποδίζεσθαι εἰς τὴν μαντίαν μου ταύτην ...γάρ εἰμί προφήτης.

[6] OTTO I p. 39; WETTER *Der Sohn Gottes* (Göttingen 1916) p. 75.

[7] Pap. Londra 46 (KENYON p. 65); Pap. Londra 121 (KENYON p. 95).

[8] TERT. *Apol.* 23: *magi.... pueros in eloquium oraculi elidunt.* SPART. *Vita Iul.* VIII 10: *quae ad speculum dicunt fieri, in quo pueri praeligatis oculis incantato vertice respicere dicunt.* A Tralle fu un fanciulletto che dettò il responso sull'esito della guerra mitridatica mediante la lecanomanzia (APUL. *Met.* 43). In HIPPOL. *Ref.* IV 28 p. 88 s. Duncker-Schneidewin, è un fanciullo che esegue la lecanomanzia.

[9] Pap. Londra 121 (KENYON p. 101 v. 555 WESSELY p. 200 s.: πόιησον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς εἰς τὴν μαντείαν παραγιγνομένους πάντας. Cf. Pap. Londra 46 v. 44 KENYON, v. 45 Wessely. In un papiro magico demotico (GRIFFITH-THOMPSON *The demotic mag. pap. of Lond. and Leid.* col. XVI 250) la divinazione è operata da un ragazzo bendato.

[10] SIMOND *Le mond des rêves* (Paris 1888) p. 227: STOLL *Suggestion und, Hypnot, in d, Völkerpsychol.*[2] (Lipsia 1904) pp. 343

adibire per la divinazione il fanciullo, che era ritenuto, nella innocenza della sua anima, più atto a subir la suggestione e l'estasi e a risentir l' influsso del divino [1].

È assai probabile che all'opera di questo fanciullo sia dovuta la curiosa inscrizione graffita che anni sono si leggeva ancora vicino alla porticina che mette nella sala stessa degli affreschi, a mezzo metro circa dal suolo, e che io riproduco qui da un mio disegno (fig. 21) [2]. Non è verosimile che alcuno, senza visibile utilità, si pigliasse il fastidio di scrivere, curvandosi faticosamente, quel graffito a così piccola altezza dal suolo, sì che sembra probabile che esso sia dovuto a un fanciullo: a uno dei fanciulli sacerdoti che eseguivano la divinazione e che qui per gioco scrisse quel che si ricordava delle formule magiche o divinatorie pronunziate, secondo l'uso, dal sacerdote o a lui stesso fatte pronunziare. Che questa sia una formula magica mista di greco e di latino, non è dubbio: ce lo dicono le allitterazioni caratteristiche di tutte le formule

---

s. 348; DE JONG p. 134. E singoli casi in GÖRRES *La mystique* (trad. Saint-Foi, Paris 1862) IV p. 118: TUCHMANN in *Mélusine* IV p. 280: MAURY *La magie et l'astrol.*[4] (Paris 1887) pp. 442-3; BORRELLI *La lecanomanzia in Campania*, in *Ethnos* I, 2 (1923) p. 5. Altri esempi: CARDANUS *De rer. var.* Basilea 1557 p. 532 (citato da GANSCHINIETZ in PAULY-WISSOWA XXIV p. 1887), DEL RIO *Disquis. mag.* (Venezia 1640) p. 400 I D; GIOV. SARISBERIENSE (*Policrat.* I 12) citato da ORIOLI *o. c.*

[1] APUL. *De mag.* 43 p. 117 Marchesi: *illud mecum reputo posse animum humanum, praesertim p u e r i l e m et semplicem seu carminum avocamento sive odorum delenimento soporari et ad oblivionem praesentium externari;* IUSTIN. *Apol.* I 18: ἀδιαφθόρων παίδων ἐπόπτευσις. OLYMPIOD. *In Plat. Alc.* p. 8 Creuzer: οἱ παῖδες μᾶλλον καὶ οἱ ἐν ἀγροῖς διατρίβοντες ὡς ἀφελεῖς καὶ ἁπλοῖ ἐνθουσιῶσιν. Sull'uso del fanciullo nella divinazione v. HALLIDAY *Greck divin.* p. 160. Recentemente Silberer ha adottato per le sue indagini psicoanalitiche il sistema degli antichi usando per la lecanomanzia un medium veggente. Secondo Porfirio il noto fanciullo ἀφ'ἑστίας dei misteri era una specie di mediatore tra gli iniziandi e la divinità: PORPH. *De abstin.* IV 5 p. 235, Nauck: ἐν τοῖς μυστηρίοις ὁ ἀφ'ἑστίας λεγόμενος παῖς. ἀντὶ πάντων τῶν μυουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον. Un esempio di catottromanzia eseguita da un fanciullo è menzionato da DEL RIO *Disquis. magic.* (Venezia 1640) p. 400 I D.

[2] Trascritta da DELLA CORTE in *NS.* 1922 p. 485.

magiche di ogni età [1], e quella mancanza di senso che distingue le formule magiche, le quali proprio dalla loro incomprensibilità attingono la forza suggestiva [2]. E che sia una formula divinatoria lo dice la parola *mantisyna* che risponde evidentemente a *mantosýne*, termine usato dai papiri per denotare l'operazione magica stessa [3]: come la parola *poimánes* che si legge più oltre mi ricorda *Poimandres*, il mitico autore di scritti ermetici.

simboleggiata dalla maschera,

E che parte ha in questa divinazione la maschera retta dietro al giovane sacerdote dal suo compagno?

---

[1] Per es. Il canto della mèsse in ATHEN. XIV 10 p. 618 C: πλεῖστον οὖλον ἵει, ἴουλον ἵει. PLUTARCO (*De Superst.* p. 170 A) riferisce questa formula ad Artemide: θυίαδα φοιβάδα μαινάδα λυσσάδα. Nei papiri magici l'allitterazione è costante: p. es. Pap. Leida II (DIETERICH *Abr.* p. 176): βελ βαλι βαλβιθ; ivi II 30: βιαθιαρβαρβερβιρ; XVIII 20 (DIETERICH *Abr.* p. 197) βαλαλαχ αβλαλαχ: Pap. Londra 46 (KENYON p. 79) v. 428: κεντευ κοντευ κεντευ; v. 434: δρουηρ μαρουηρ. La formula costante delle tabellae defixionum setiane è βαχυχ βαχαχυχ e simili. (WÜNSCH pp. 18 v. 51, p. 19 v. 70, p. 20 v. 18, p. 22 v. 20, p. 24 v. 19 s). V. anche le numerose formule magiche latine; p. es. CAT. *De agric.* 160 Keil.: *Moeta vaeta daries dardaries asiadaries una petes.* Ivi: *Huat haut istasis tarsis ardannabu dannaustra*: FEST. p. 18 *arse verse*; MARCELL. *De medicam.* X 34 Helmreich: *sicycuma, cucuma, acuma, cuma, uma, ma, a*; Ivi X 35: *Stupidas in monte ibat, stupidus stupuit*; MARC. VIII 183: *Vigaria gasaria*; XII 24: *crissi crasi concrasi*: v. altri esempi in HEIM *Incant. mag. graeca lat.* in *Jahrb. f. kl. Phil.* Suppl. XIX p. 463 s. Una formula medievale per la divinazione con lo specchio è *ibris, palamitis, caudebat, saudebat, pagus, orbat, orbot*; un'altra *Aglatin, Aglata, Calin, Cola* (TUCHMANN in *Mélusine* IV pp. 280-81). Una formula medievale contro il fascino dice: *aron y aran syran cyron ceraston crisan castan Bastán* (TUCHMANN *ivi* IV 282). Numerosi esempi di formule magiche finniche in BEAUVOIS *La magie chez les Finnois* in *RHR.* XI 1882 p. 258, e formule arabe in DOUTTÉ p. 139.

[2] Vedi su ciò STOLL *Suggest. und Hypnot.*[2] (Lipsia 1904) p. 68 e gli esempi di popoli incolti a pp. 31, 39, 68, 104, 343, inoltre HUBERT-MAUSS *Théorie gen. de la magie* in *Année sociol.* VII (1902-3) p. 55. Molto spesso le formule magiche sono incomprensibili per i magi e sacerdoti stessi che le usano (LEVY-BRÜHL p. 114). Ovidio (*Met.* XIV 365) parlando degli scongiuri di Circe dice: *ignotosque deos ignoto carmine adorat.* Cfr. LUCAN. *Phars.* VI 686 (*murmura*) *dissona et humanae multum discordia linguae.*

[3] Pap. Londra 47 Wessely, v. 432 s.: ὄφρα τε μαντοσύναις ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι λάβοιμι. Così ai vv. 6, 16, 25, 36.

Che la maschera fosse uno degli oggetti più comuni nel culto dionisiaco è cosa assai nota: ma giova al nostro scopo notare il carattere rituale e insieme divino che essa ha in talune figurazioni, le quali, se anche di età tarda, si connettono visibilmente a rappresentanze e costumanze assai più antiche: alludo alla danza rituale o magica che alcuni baccanti eseguiscono intorno a un'ara su cui poggia una maschera, esibita da un sarcofago del Vaticano (fig. 22)[1] e da un rilievo del Louvre (fig. 23)[2]. Qui la maschera è addirittura oggetto di culto, cioè rappresenta il dio. E questa era per l'appunto la sua funzione nelle danze sacramentali mediante le quali si entrava in comunione col dio: essa era il primo mezzo per svestire la propria natura e assumere la natura divina; il punto di partenza, insomma, per diventar dio[3]. La maschera tenuta dal giovane è dunque qualche cosa di più che un simbolo o emblema; essa rappresenta realmente il dio presente: il dio cioè che compare nello specchio, sostituendosi in modo incomprensibile al giovinetto e annunciandogli il futuro destino dionisiaco, così come nella tradizione il volto mostruoso comparso nello specchio a Dioniso gli aveva preannunziata la sua missione.

Fig. 21. — Dal vero.

Consideriamo ora il contenuto psicologico di questa divinazione.

suscitando nel giovane delle visioni allucinatorie,

La catottromanzia, come la lecanomanzia, cioè la divinazione con lo specchio o con l'acqua, che potremmo anche chiamare

---

[1] Amelung II 6; Reinach *R.* III 359, 2.
[2] Clarac I p. 30. Può derivare da queste rappresentanze la maschera poggiata su un'ara nel rilievo Reinach *R.* I p. 38.
[3] Hauer II p. 396 s.

la divinazione ottica, è un fenomeno del tutto subbiettivo, a differenza delle altre specie di divinazione tratte per esempio dallo stormir delle foglie o dal volo degli uccelli, il cui fondamento è obbiettivo. In queste, infatti, il soggetto non coopera punto alla formazione del fenomeno divinatorio, che dipende dal caso: in quello invece è il soggetto stesso che attua quel fenomeno allucinatorio, nel quale consiste la divinazione. La fissazione prolungata dello specchio, ed anche il suono ritmico del timpano — uno dei mezzi preferiti dai popoli primitivi per ottenere l'estasi [1] — unitamente, forse anche, alla voce del sacerdote, producevano uno stato ipnotico intermedio tra sonno e veglia, durante il quale per autosuggestione o per suggestione si evocavano dal subcosciente talune immagini che la fantasia esteriorizzava sotto forma di allucinazioni, il cui contenuto era dato dai ricordi, dalle idee, dalle superstizioni del soggetto stesso [2].

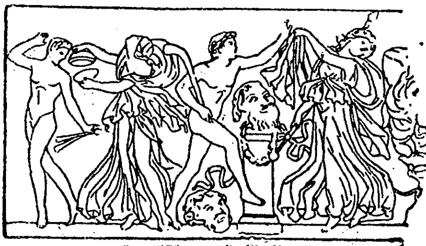


Fig. 22. — Da Reinach *Rép. des rel.* III p. 359 2.

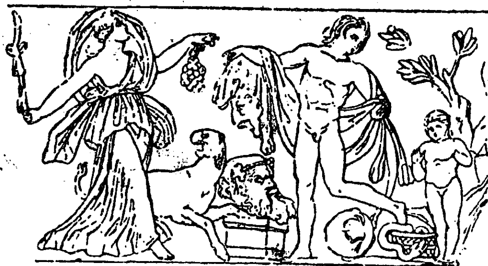


Fig. 23. — Da Reinach *Rép. de la stat.* I p. 30.

Il fenomeno è descritto con grande esattezza da Ibn Khaldun: « Essendo la vista il senso più nobile, essi (gli indovini) gli danno la preferenza, fissando i loro sguardi su

[1] Esempi in Stoll *Suggestion und Hypnotismus in d. Völkerpsych.* 2a ed. (Lipsia 1904) pp. 29, 104, 265, 278, 279, 280; Hauer p. 383.

[2] In un lavoro recente su certi dischi fittili argentati che forse servivano da specchi magici il Cumont (*RA.* 1917 p. 87 s.) non tien conto di questo processo psicologico e parla di « apparitions mensongères », evocate non si sa come, il cui carattere di « menzogna » non si comprende in che consista.

un oggetto a superficie unita, e guardano con attenzione fino a che vi vedono la cosa che vogliono annunciare. Alcuni credono che l'immagine vista in tal modo si disegna sulla superficie fino a che essa scompare, e che un diaframma, simile a una nebbia, si interpone tra lui e lo specchio. Su questo diaframma si disegnano le forme che egli desidera di vedere, e ciò gli permette di dare indicazioni, sia affermative sia negative, su ciò che si desidera sapere. Allora egli descrive le percezioni così come egli le riceve. Gli indovini, mentre sono in questo stato, non scorgono ciò che si vede realmente nello specchio: è un'altra specie di percezione che sorge in loro »[1]. Uno psichiatra illustre, che usò della catottromanzia a scopo terapico, così descrive il fenomeno: « Dopo qualche tempo le cose cambiano, cioè la sfera (usata invece di specchio) si oscura sempre più: egli non distingue più nulla: il riflesso, gli oggetti, tutto scompare, tutto diviene oscuro: la sfera pare ricoprirsi di un vapore: è il momento buono. La nuvola si addensa sempre più e in mezzo a questa nube egli vede apparire dei disegni, delle figure da prima assai semplici.... Dopo qualche momento ancora vede figure colorate, persone, animali, alberi, fiori »[2]. Altrove così riferisce lo stesso scienziato le visioni comunicategli dal soggetto stesso: « To', la sfera è molto nera. Vi sono delle sbarre luminose che si incrociano. È una finestra. Vi è una testa d'uomo che guarda. No, sono delle persone in piedi coi capelli sul dorso. Siedono presso a un getto d'acqua. Non vi è più getto. Un berretto bianco. Un mucchio di foglie. Una statua. Un albero. Ciò mi fa male agli occhi, ora: non vedo più molto bene. To', una bandiera tricolore, dei soldati, degli zuavi che passano, con delle vetture d'ambulanza, il generale Saussier a cavallo! To', tutto è nero ora. Si direbbe un bosco. È un pittore davanti al suo modello ». E un altro soggetto: « Oh! vedo dei fiori.... delle montagne, un bel fiume, si direbbe un battello. Un bel giardino. Oh, questa donna che vi passeggia, ha l'aria di piangere. Un turbine

---

[1] Ibn Khaldun citato da Maury *La magie et l'astrol.* (Paris 1877) p. 435 e da Lang *The making of relig.* p. 342.

[2] Janet *Sur la divin. par les miroirs et les hall. subsosc.* in *Bull. univ. Lyon* 1907 = *Neuroses et idées fix.* I (Paris 1908) cap. XI pp. 411-12.

di bambini bleu e rosa. Del rosso, color di sangue: vi affondo le mani: è il mattatoio. Una bruma che s' innalza nell'aria su questa piccola città; una donna cammina nella via con una bambina; to', essa si addormenta. Essa è morta. Oh che bella cantina! io vi scendo: c'è freddo. Il lago di Ginevra. Un ghiacciaio: delle signore che salgono. Crac. Tutti cadono in fondo. Sono ben felici: sono morti»[1].

Nello specchio dunque il soggetto vede esteriorizzate le sue stesse impressioni e i suoi stessi ricordi latenti nel subcosciente, sotto forma di immagini completamente diverse dalla realtà circostante. Questo carattere subbiettivo e illusorio si può notare nelle testimonianze antiche intorno a questi riti, le quali attestano chiaramente che le immagini sono del tutto diverse dal reale concreto, cioè fantastiche: due papiri magici avvertono che nella lecane — usando acqua come specchio — appariranno il dio medesimo[2] o il morto evocato. Apuleio narra che un fanciullo, che a Tralle dette un responso sull'esito della guerra mitridatica, vide nell'acqua l'immagine di Mercurio[3], e nella caricatura che nelle Acarnesi fa Aristofane della lecanomanzia, Lamaco vede, entro l'olio versato nello scudo, un vecchio e Diceopoli vede[4], entro la stiacciata unta di olio, un altro vecchio. Ora, in tutte queste testimonianze, che attestano fatti reali, oppure immaginano fatti secondo quel che era ritenuta la realtà, il punto essenziale e costante è che l' immagine veduta nello specchio non è quella di chi lo osserva, è un'altra cosa, è un fantasma irreale: è, cioè, una immagine illusoria e subbiettiva. Egualmente la credenza antica e moderna che nello specchio si possa vedere

[1] JANET o. c. p. 413. Cf. LEHMANN *Abergl. u. Zauber v. d. ältest, Zeit. bis in die Gegenwart* (Stuttgart 1908) p. 532 s.

[2] Pap. Londra 121 (KENYON p. 101) v. 549 s.: ποίησον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς τοὺς εἰς τὴν μαντείαν παραγιγνομένους πάντας. Pap. Parigi WESSELY v. 162: σκέψῃ διὰ λεκάνης.... θεωρῶν τὸν θεὸν ἐν τῷ ὕδατι: v. 3253-4 φανήσεταί σοι ὁ θεὸς καὶ χρηματίσει περὶ ὧν θέλεις. Nel papiro di Parigi (vv. 154-245) c' è l'evocazione a mezzo della lecanomanzia di un morto, che parla e risponde.

[3] APUL. *De Magia* 43 (p. 115 Marchesi): *in qua simulacrum Mercurî contemplantem.*

[4] AR. *Acharn.* 1128 s.

il futuro sarebbe del tutto inesplicabile se non esistesse il fatto che l'immagine è del tutto fuori del reale esistente: lo stesso vale per certe altre superstizioni, secondo le quali nello specchio si può evocare un morto [1] o il diavolo [2], o un ragazzo può vedervi la figura di chi lo affascinò [3]. Di simil genere sono talune superstizioni di popoli incolti: per es. presso i Dayak si crede che guardando in un cristallo si possa veder l'anima perduta da un morto o l'autore di una malattia; in Polinesia si scopre l'autore di un furto guardando in una fossa d'acqua; gli Ondonga vedono l'immagine del loro nemico in una pentola d'acqua e via dicendo [4].

Queste visioni fantastiche hanno spesso l'apparenza della realtà obbiettiva, tanto è vero che vi sono dei soggetti per i quali le immagini non solo si muovono o agiscono, ma rispondono e parlano all'osservatore [5]: fatto notato già da Agostino che ne rendeva in colpa il demonio [6]. Nel papiro di Parigi, dove si descrive la evocazione di un morto a mezzo dell'idromanzia, è detto che il morto comparirà e risponderà alle domande [7], e in un altro luogo del medesimo papiro è il dio stesso che appare e oracoleggia [8]. In una istruzione medievale

---

[1] Nel Württemberg guardando in uno specchio a mezzanotte, dopo certe pratiche, si vedono apparire dei morti che rispondono. (Tuchmann *La fascination* in *Mélusine* IV p. 278).

[2] Così in Tirolo, Baviera, Boemia, ecc. (Tuchmann *o. c. Mélusine* V p. 55).

[3] In Cornovaglia (Tuchmann in *Mélusine* IV p. 279).

[4] V. Hauer p. 277. Ivi altri esempi.

[5] Janet *o. c.* p. 412: «Chez quelques personnes les images sont immobiles, chez d'autres elles remuent, disparaissent, reapparaissent, se saluent, parlent; il y a même des sujets qui entendent ces conversations». Silberer sperimentava con un soggetto che interrogava per suo invito le immagini che comparivano nel bacino d'acqua e quelle rispondevano (*Durch Tod zum Leben* p. 15).

[6] Aug. *Civ. Dei* VII 35: *Hydromantiam facere compulsus ut in aqua videretur imagines deorum vel potius ludificationes daemonum, a q u i b u s a u d i r e t quod in sacris constituere atque observare deberet.*

[7] Pap. Par. v. 230 s. Wessely: ἀποκριθήσεταί σοι καὶ ἐρεῖ σοὶ περὶ πάντων.

[8] Pap. Par. v. 3253-4 Wessely: φανήσεταί σοι ὁ θεὸς καὶ χρηματίζει.

per eseguire il così detto «specchio di Salomone» è detto che, recitati i dovuti scongiuri, l'angelo Anael apparirà nello specchio sotto forma di un bel fanciullo e risponderà alle richieste [1]; nel mondo musulmano si opera spesso una magia con lo specchio durante la quale si vedono nello specchio degli eserciti di dijnns, che, interrogati dal mago, rispondono [2]. È naturale, dato questo loro carattere reale, che in molti casi il soggetto, invece di assistere, per così dire, alle proprie visioni, vi partecipi e venga tratto veramente fuori di sè stesso, in un altro mondo [3].

regolate da un monoideismo dionisiaco,

Il mondo allucinatorio nel quale si trova il giovinetto della liturgia, e verso al quale egli mira veramente estatico sbarrando gli occhi affascinati, dallo sguardo atono e interiore, caratteristico dell'allucinato [4], come se la sua anima fosse lontana dalla realtà circostante: questo mondo allucinatorio era dunque una realtà obbiettiva per il giovane. Ma questo mondo di sogno in tanto poteva entrare, come momento essenziale e costante, in una cerimonia relativa a una determinata religione e ripetersi quindi indefinitamente; in quanto c'era la possibilità che l'evocazione di simili fantasie potesse venir regolata, e quasi inquadrata, entro i confini e subordinata ai fini di questa tal religione. È chiaro, infatti, che una serie di allucinazioni arbitrarie, delle quali non si potesse prevenire nè il corso nè il contenuto, non poteva

---

[1] TUCHMANN *o. c.* in *Mélusine* IV p. 280.

[2] DOUTTÉ *Magie et rel. dans l'Afrique du Nord* (Algier 1904) p. 389. Cf. LEONE AFRICANO in G. B. RAMUSIO *Delle navigationi et viaggi* (Venezia 1613) I p. 39 C-D: «mettendo dell'acqua in un catino vetriato e dentro una goccia di olio in quell'acqua, che diviene lucida e trasparente come uno specchio, dicono di vedere i diavoli a schiere a schiere, i quali assomigliano a un esercito di molti armati, quando essi vogliono piantare i padiglioni: e che di questi alcuni sono in cammino, chi per acqua e chi per terra: e come l'indovino gli vede acchetati, all'hora ricerca hauere informatione: et i demoni rispondono con cenni, o di mano o di occhio». Un vecchio ebreo che compariva spesso a un soggetto esperimentato da Silberer finì col diventare per il soggetto una specie di potenza psichica. (SILBERER *Durch Tod zum Leben* p. 15).

[3] LEHMANN p. 532 s.

[4] LEHMANN p. 537.

aver alcuna efficacia sulla determinazione di una qualsiasi forma di coscienza collettiva, perchè ogni individuo dalle sue proprie visioni avrebbe tratto le sue proprie convinzioni.

Or questa difficoltà non esisteva perchè è un fatto che questo mondo suggestivo può venir determinato a priori con la suggestione medesima dell'operatore: si può cioè tracciare il programma per questo viaggio attraverso l'irreale, si può stabilire prima quale sarà la vita illusoria che il soggetto vivrà durante la sua estasi e comunicherà ad altri. Basta a ciò che il complesso di allucinazioni che la formano sia sistematizzato e regolato per modo da far vivere al soggetto una determinata vita fantastica con pensieri e sensazioni scelti in una data orbita.

Questa sistemazione si ottiene generando nel soggetto un determinato monoideismo, che può prodursi anche da solo per autosuggestione, il quale diventa il fuoco intorno al quale si aggirano tutte le varie visioni. Di questo processo autosuggestivo possiamo citare molti esempi. Così in un papiro magico di Parigi[1] è descritto il metodo per far apparire il dio Besa: si deve disegnare sopra un mattone la figura del dio secondo che è mostrata dal papiro stesso e poi si pone il mattone sotto la testa: dopo il sonno il dio appare e risponde[2]. Un caso interessante di visioni sistematizzate è offerto da un rito magico cinese per trasformarsi in qualche animale. Il mago disegna l'animale su una tavoletta di legno arrecante nel rovescio delle formule magiche e se la appende al collo. Dopo vari riti complicati, tra i quali è compresa la deglutizione di strisce di carta con suvvi disegnato l'animale, il mago si guarda nello specchio e si vede trasformato in quel dato animale[3], che vien veduto, e deve venir veduto, perchè l'operatore si è condotto da sè in un tal monoideismo che altro fuor di quello non può ormai vedere. Un caso simile è dato da ciò che avviene presso talune tribù indiane, nelle quali la confraternita è composta di tutti coloro i quali hanno avuto una

---

[1] Kenyon pp. 91, 118.
[2] σχεδόν σου ἐγρηγορούντος ἥξει ὁ θεὸς καὶ λέξει.
[3] Stoll *Suggestion* p. 53.

certa visione, la quale consiste in ciò che al neofita appare in visione il totem: dopo di che ei viene accolto nella confraternita di coloro che hanno avuto la stessa visione [1]: la quale è evidentemente predeterminata dalla stessa credenza nel totem. Per la stessa ragione l'Apollo che appare ad Aristide gli ricorda l'Apollo Klarios e l'Apollo Kallitechnos, e Atena gli appare del tutto simile alla Parthenos, e Serapide gli appare simile alla sua stessa statua, ma seduto [2]: cioè le visioni sono predeterminate dal ricordo di statue. Per la stessa ragione, nella incubazione il dio appariva nell'aspetto in cui era rappresentato nello stesso tempio: Longo narra della apparizione di tre ninfe simili alle loro statue: Ovidio dice che Esculapio comparve ad Ogulnio così come soleva apparire nel suo tempio [3].

Un altro esempio curioso è dato da una tradizione degli Indiani Oijbwa, secondo la quale un vecchio indiano convertito «morì» poco dopo la conversione, e poi «risorse», ma invece di riprendere le pratiche cristiane tornò al paganesimo, e, interrogato, disse che dopo morto era arrivato al paradiso dei bianchi dove un angelo, simile a quello descritto dal missionario, gli aveva ordinato di andar via e di recarsi al paradiso dei rossi, e che ivi recatosi aveva veduto una folla di indiani in grande allegria, ma che un indiano lo aveva respinto perchè aveva servito il dio dei bianchi [4]. Qui è chiara la mescolanza di due tipi diversi di visione predeterminata: il paradiso cristiano e il paradiso indiano.

Altre visioni predeterminate di tutt'altro genere aveva spesso Francesco De Sanctis. «Io stavo così concentrato — egli dice — sotto il peso delle mie letture che mi riempivano il cervello di fantasmi e non mi lasciavano quieto. Nel mio cervello si formava come un mondo luminoso nel quale vedevo quei fantasmi come persone vive e sentivo le loro parole di-

---

[1] Reuterskiöld *Die Entstehung d. Speisesakram. Rel.-wiss. Bibl. IV* (Heidelberg 1912) p. 41.

[2] Aristid. *Or.* I 519 p. 294, I 530 p. 300, I 566 p. 319 Iebb.

[3] Long. II 23, 1 p. 274 Hercher; Ovid. *Met.* XV 654. V. Deubner *De incubatione* p. 9.

[4] Allier *La psychol. de la conv. chez les peuples non civil.* (Paris 1925) I p. 369-70 nota.

stintamente. E dimorando tutto dentro di me non vedevo niente intorno a me. Quei fantasmi generavano altri fantasmi e io mi facevo il protagonista della storia ed ero sempre re, imperatore e generale, e davo di gran battaglie con sapienza di apparecchi e di movimenti, e spesso questi sogni ad occhi aperti duravano più giorni [1] ».

Nel caso nostro il monoideismo poteva essere provocato ottenuto con la maschera. dal sacerdote stesso, suggerendo al giovinetto le visioni, così come, secondo il Lane, operava un mago egizio suggerendo a un giovinetto ciò che egli doveva vedere entro l' inchiostro versatogli nel cavo della mano [2]; un caso di autosuggestione è quello di Giovanni Fernel il quale vide comparire in uno specchio varie figure, che eseguivano prontamente ciò che egli ordinava [3] e che nei misteri ci fosse una parte discorsiva qualsiasi, la quale portava all'estasi gli iniziandi, vale a dire agiva su essi per suggestione, è attestato esplicitamente da Proclo [4].

L'Ochorowicz cita il caso di un soggetto che sotto l'azione di un operatore imbevuto di idee mistiche vedeva continuamente angeli e spiriti di ogni specie, ciò che confermava l'operatore nelle sue idee mistiche: ma un altro operatore di idee assai diverse si incaricò di smentirlo facendo vedere al soggetto gli angeli seduti a tavola banchettando [5]. Per questa trasmissione di sensazioni, idee, volizioni, che avviene per suggestione mentale senza ipnotismo [6], lo stato più favorevole è

---

[1] VILLARI *La giovin. di Fr. De S.* (Napoli 1926) p. 12.

[2] LANE *Modern Egytians* II p. 352 citato da STOLL *Sugg. u. Hypnot.* p. 343 s. Un bell'esempio dell'effetto illusorio che può produrre anche una sola parola su un animo predisposto è dato dal Taine. Il giorno che il maresciallo Ney fu giustiziato, essendosi un visitatore fatto annunziare col nome di M. Maréchal, gli astanti furono presi da spavento e quando il visitatore entrò tutti credettero di veder entrare Ney (DUGAS *L'imagination* Paris 1903 pp. 26-27). La sola parola *maréchal* era bastata a evocare nella fantasia predisposta degli astanti l' immagine di Ney.

[3] *De abditis rerum causis* II in MAURY *La magie* p. 441.

[4] PROCL *In Plat. Remp.* II p. 119, 5 s. Kroll.

[5] OCHOROWICZ p. 279.

[6] V. specialm. OCHOROWICZ *De la sugg. mentale* (Paris 1887) cap. III p. 223 s. (sensazioni), cap. IV p. 248 s. (idee), cap. V p. 301 s. (volizioni); GURNEY-MYERS-PODMORE *Les halluc. telepat.* (vers. Marillier, Paris 1891) p. 19 s. (idee), p. 24 s, (sensazioni), p. 70 s. (imagini).

quello di monoideismo dichiarato e attivo nell'operatore e di monoideismo nascente e passivo nel soggetto [1]: un rapporto di questa specie — che è poi quello, evidentemente, del sacerdote - operatore (monoideismo attivo e dichiarato), e dell' iniziato - soggetto (monoideismo passivo e nascente) — è adombrato, se non erro, da Michele Psello dove, parlando dei misteri, distingue la *autopsia* della *epopteia*, la prima quando l' iniziato vede lui stesso la immagine divina, la seconda quando il sacerdote vede sì l' immagine, ma non la vede l' iniziato [2]: e vere e proprie sensazioni cerebralizzate sono quelle di cui parla Filone quando dice che i baccanti, a furia di esaltarsi, finivano con vedere ciò che volevano [3], e meglio ancora Platone quando argutamente dice che essi attingevano latte e vino dai fiumi quando erano in estasi ma non quando erano in sè [4]. Nè credo di essere lontano dal vero supponendo che a questa potente azione suggestiva alludesse Teodoreto dicendo che, mentre la folla guarda i *drómena*, i sacerdoti compiono la cerimonia e solo il ierofante sa il perchè dei riti che si compievano [5].

Ma non vi è dubbio che il vero strumento per attuare il monoideismo era, nella nostra liturgia, la maschera che dietro al giovinetto un suo compagno regge a braccio teso: una tragica e possente maschera, nella quale spiccano due grandi tondi occhi sbarrati, veramente magnetici, al cui influsso ancora oggi non è facile sottrarsi. Questa maschera, avvicinata di colpo allo specchio, così che la sua immagine si ingrandisse rapidamente, doveva dare all'osservatore, che la vedeva riflessa senza veder l' immagine di sè stesso, l' impressione di un volto mostruoso che si accostasse, sbarrando i due grandi occhi tondi, di un tratto, quasi sbucando fuori dalla lontananza, storcendo e spalancando la bocca, sbarrando e stralunando gli occhi con un effetto suggestivo di grande potenza.

Ora si noti bene: questo processo, che con lo specchio

---

[1] OCHOROWICZ p. 252.
[2] PSELL. *Expos. orac. chald.* (MIGNE 122 p. 1135 D).
[3] PHILO *De vita contempl.* 2 p. 473 M.
[4] PLAT. *Ion* p. 534 A.
[5] THEODOR. *Therap.* I p. 422 (MIGNE 83 p. 820).

concavo si può ottenere illusoriamente, è poi quello usato realmente da alcuni celebri magnetizzatori. Il celebre D' Hont, più noto con lo pseudonimo di Donato, attribuiva il suo potere magnetico ai suoi grandi occhi sfolgoranti e al suo « modo speciale di fissare gli occhi senza battere palpebra »[1] e operava nel seguente modo, così come lo descrive il Morselli: « Generalmente il Donato sulle persone a lui ignote procede in questo modo: fa estendere le palme delle mani, loro applica esattamente le sue, e ordina al soggetto d'appoggiarvisi sopra più fortemente che può. I muscoli delle braccia, delle spalle, del tronco, infine delle gambe, si contraggono in codesto sforzo, perchè il soggetto quasi irrigidito deve bilanciare e sollevare il proprio corpo sulle mani robuste dello sperimentatore. Poi, d' improvviso, questi si volge e ingiunge all' individuo di fissarlo intensamente negli occhi che gli pone vicinissimo alla faccia, mentre comincia ad avanzare verso di lui: ciò che obbliga il soggetto a rinculare sempre, con gli occhi spalancati e coi muscoli rimasti quasi irrigiditi nelle braccia e nel collo. In breve tutti questi sforzi, cui si aggiungono lo spasimo dei muscoli d'accomodazione degli occhi con pressione del globo oculare, producono in due minuti una particolare spossatezza: si prova dispnea, la faccia e il collo si arrossano, si è in preda a una specie di vertigine, la vista è confusa, e in mezzo a una nebbia generale non si percepiscono più che i due occhi del Donato, anzi, sovrapponendosene le immagini, non se ne vede più che uno solo, un punto lucente fissato in mezzo alla fronte »[2]. La stessa serie di impressioni comunicano altri esperimentatori tutti insistendo concordemente sulla potenza magnetica degli occhi di Donato[3].

Anche il Hansen, magnetizzatore non meno celebre di

---

[1] MORSELLI *Il magnet. animale* (Torino 1886) p. 295.
[2] MORSELLI *o. c.* pp. 281-2.
[3] MARIN *L'hypnotisme* (Paris s. d.) p. 217: « Pendant ce temps il regarde brusquement et de très près le sujet, et lui enjoint de le regarder fixement ». MORAND *Le magnet. anim.* (Paris 1889) p. 245 s.: « Tandis que le sujet incline sa tête de manière à la croiser avec celle du magnétisateur, ce dernier lâche brusquement les mains du premier et, lui saisissant vivement la tête, le fixe de ses yeux grands ouverts et menaçants ».

Donato, operava specialmente con la fissità dello sguardo[1], e questo par che fosse uno dei procedimenti della magia egizia[2].

Tutto ciò risponde perfettamente alla ipnotizzazione con la maschera e lo specchio concavo come noi la immaginiamo: Quel rilassamento dei muscoli che Donato otteneva facendo premere il soggetto sulle proprie mani e il Hansen facendoli volteggiare, si poteva ottenere con la danza, e all'occhio del magnetizzatore che si avvicina fissando in volto il soggetto corrisponde la maschera che ingrandendosi crea la illusione di una faccia che si accosta. E quegli occhi tondi, sbarrati, senza sguardo, ricordano davvero gli occhi di Donato, la cui virtù magnetica consisteva specialmente nel saperli sbarrare senza battere palpebra.

Così, attraverso un processo suggestivo, si attuava la divinazione dionisiaca.

Ma a chi ripete il sacerdote la annunciazione che con l'occhio sbarrato e l'animo sospeso il giovinetto legge entro lo specchio?

Non vi è dubbio: alla donna terrorizzata che dietro a lui si mostra in atto di fuggire. È verso lei proprio che è rivolto lo sguardo del sacerdote. Con l'una mano tesa quasi in atto di stornare da sè delle immagini funeste o di chiudere la bocca al sileno, e afferrando con l'altra mano il manto come per avvolgervisi deprecando il destino, e arretrando come volesse fuggire, ella ascolta con gli occhi sbarrati e la bocca dischiusa a un gemito la annunciazione.

Ma chi è costei, chi è questa donna folle di terrore? È la inizianda: la riconosciamo al velo che la riveste. Dopo avere ascoltato il rituale, dopo essersi accostata all'agape lustrale, dopo avere appreso in allegoria la propria rinascita in Zagreo, ecco, ora ella apprende un'altra terribile cosa: la propria passione in Zagreo. Tu diventerai Zagreo, le annuncia il sacerdote, tu soffrirai come Zagreo, tu morrai come Zagreo per rinascere in lui e diventar baccante.

---

[1] MORAND *o. c.* p. 244: «Il (Hansen) les faisait tourner en ronde avec une vitesse qu'il accentuait du geste et de la voix. C'est après quelques instants de ce fatigant exercice qu'il les arrêtait brusquement et, fixant son regard sur le leur, les hypnotisait subitement.

[2] BRUGSCH in STOLL *Suggestion* p. 335 pp. 145-154.

6.

Ma qual'è questa passione che il sacerdote le annunzia? Una giovane donna (fig. 24) che reca in ispalla un grosso e lungo tirso [1], piega il ginocchio nella scena VI davanti a un vaglio o *líknon* che ella ha testè deposto a terra e dal quale sorge, coperto da un panno che ne rivela la forma, un grossissimo

f) La passione, cioè la flagellazione.

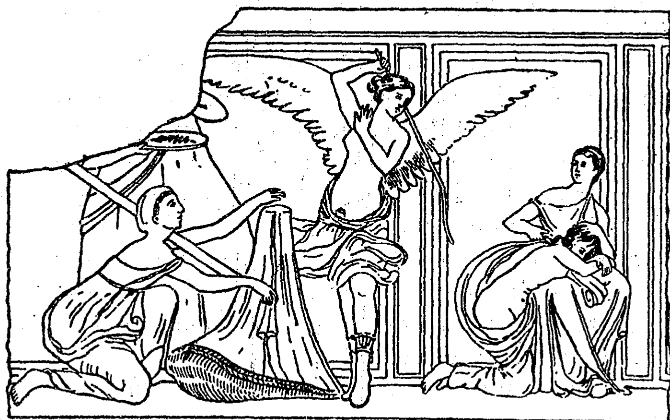


Fig. 24. — La passione.

phallós: dietro a lei una donna, oggi scomparsa a metà, reca un piatto con sopravi delle foglie di pino. La donna prona leva il capo e gli occhi, facendo il gesto di scoprire il *phallós*, con espressione di attesa umile e ansiosa, verso una figura femminile dalle grandi oscure ali, la quale, nudo il corpo tranne che ai fianchi le si avvolge un manto dal quale sporge un rotolo infilato, e le *embádes* a risvolti di pelle ai piedi, fa col capo e con la mano sinistra un vivo gesto depre-

---

[1] Il grosso bastone recato in spalla dalla donna doveva essere ornato alla estremità superiore, oggi scomparsa, di tenie, come può provare un rimasuglio di nastro verde a orlo dorato che si osserva svolazzante davanti alla figura di Core in rispondenza del braccio sinistro di Dioniso. Questo nastro doveva essere attaccato all'estremità superiore del bastone.

cativo o proibitivo, voltandosi a colpire con una lunga verga, che vibra con la destra, un'altra figura seminuda, la quale, nella scena VII, attende le vergate, rifugiandosi tutta atterrita sulle ginocchia di una sua compagna, che le tiene carezzevolmente una mano sul capo, sollevando gli occhi verso la flagellante.

La gravità del rito che la giovane sta compiendo è indicata da ciò che, mentre in tutti gli episodi precedenti la inizianda ha i sandali ai piedi [1], qui invece ella è scalza, secondo l'uso antico e particolarmente pitagorico di accostarsi a piedi nudi ai sacrifici e alle cose sacre [2].

Che cosa implora dunque la inizianda? Perchè è proprio la neofita quella donna inginocchiata, riconoscibile al sindone che l'avvolge tutta. Ella ha deposto a terra un liknon entro al quale sta un enorme *phallós* e allunga la mano per scoprirlo [3].

che precede la ierogamia;

Lo scoprimento del *phallós* era il simbolo della unione sessuale della persona col dio, della iniziazione perfetta concepita come *ierós gámos* [4], espressa nel caso nostro ritualmente anche dalle foglie di pino recate da una sacerdotessa sur un piatto, le quali erano sacre a Dioniso [5] ed erano insieme simbolo di fecondità [6].

Ma a questa unione e identificazione col dio non si arriva se non attraverso la passione: e inutilmente la implora la

---

[1] Nella I scena il calzare è appena visile; se ne vede però il legaccio sul dorso del piede: nella II scena la veste copre i piedi della inizianda, ma non vi è dubbio che si deve pensarla calzata.

[2] V. su ciò HECKENBACH pp. 23 e 24.

[3] Il liknon era in origine la culla di Dioniso bambino (HESYCH. s. v. Λιχνίτης). Era un cestello più alto da un lato (Es. HARRISON pp. 519, 147 = BAUMEISTER p. 449 fig. 486); HARRISON p. 518 fig. 146 = SCHREIBER tav. 80 A; HARRISON p. 532, fig. 152 = MÜLLER-WIESELER II p. 54). Ripieno di frutta, era simbolo matrimoniale e veniva recato nella cerimonia nuziale (PLUT. *Prov. Alex.* 16 p. 1255). Una gemma col matrimonio di Eros e Psiche (FURTWAENGLER *Gemmen* I 1900 tav. LVIII = HAAS Lief. 9-11 fig. 185) mostra Psiche velata e dietro a lei un erote regge il liknon.

[4] REITZENSTEIN *Hellenist. Mysterienrel.* (Lipsia 1910) p. 20 s.

[5] PRELLER-ROBERT p. 713 1; GRUPPE *M.* p. 1418, 4.

[6] PRELLER-ROBERT p. 780.

inizianda. Ecco dunque il significato della scena: la inizianda si è inginocchiata davanti alla alata figura, implorando la unione mistica col dio, quella unione per la quale ella si è fatta tutta bella nella vestizione e alla quale si è apparecchiata con tante prove. Ma la figura alata è inesorabile, e con un gesto imperioso la ferma nell'atto che ella sta per sollevare il velo a scoprire il *phallòs*, nell'atto stesso cioè che sta per diventare la sposa mistica del dio; ed alza la verga. Posso io divenir la sposa di Zagreo? direbbe la figura prona se avesse vita e voce. E la figura alata risponderebbe: Non ancora. Prima devi soffrire. E la verga cade sul dorso ignudo della inizianda.

Perchè la figura seminuda che attende il colpo è la inizianda medesima, la cui figura appare due volte perchè due sono i momenti in cui si scinde questo episodio: la inizianda cioè che, rassegnata al suo destino, si è svestita e accosciata, poggiando il capo nel grembo della sacerdotessa, che le tiene la mano sinistra sulla testa quasi proteggendola, mentre con la destra allontana la chioma dal suo dorso, forse perchè la verga non ne faccia scempio, come faceva coi flagellanti spartani la sacerdotessa di Artemide [1], e si è sciolti i capelli per esprimere ritualmente il nuovo stato, nel quale ella sta per penetrare. I due episodi sono dunque, in realtà, un solo e unico episodio diviso in due tempi o due azioni, le quali acquistano la loro unità dalla presenza della figura alata, che domina i vari personaggi con le sue grandi ali espanse. Che cosa fa e chi è mai costei?

La flagellazione era un rito usuale della religione dionisiaca, nella quale, stando alle testimonianze, essa dovette assumere spesso forme di mania religiosa collettiva come il flagellantismo medievale. Taluni scrittori cristiani spiegano, infatti, l'uso bacchico del tirso o del *nárthex* con l'abitudine bacchica di battersi l'un l'altro quando i baccanti arrivavano allo stato di ebrietà: spiegazione cristiana, nella quale però dobbiamo vedere un riflesso di talune scene di flagellantismo bacchico, quali si potevano vedere anche fuori di Grecia [2], in cui la flagellazione era un effetto dell'en- rito dionisiaco,

---

[1] Schol. *Plat. Legg.* I p. 663 A.
[2] Per es. nelle festività isiache in Egitto, a Busiri (Herod. II 61).

tusiasmo dionisiaco, come avviene anche in altre religioni fanatiche ed estatiche, specialmente orientali. E questo è confermato da Esichio dove dice che coloro che erano presi dal dio nelle cerimonie bacchiche recavano altresì il nome di *thyrsopléghes* cioè «battuti col tirso»[1], nome che sarebbe incomprensibile se non ammettessimo che realmente, e diremmo quasi naturalmente, nei momenti del maggior fanatismo i baccanti si bastonavano col tirso così come in altre religioni orgiastiche odierne, specialmente nell'Islam, i fedeli, giunti al parossismo, si feriscono da sè o reciprocamente con lance o pugnali.

Oltre a queste manifestazioni fanatiche abbiamo ricordo di una flagellazione rituale che avveniva secondo Pausania nel tempio di Dioniso ad Alea dove si flagellavano delle donne[2]. La testimonianza di Pausania apre la via a una retta comprensione di questo rito. Il periegeta dice che ad Alea la flagellazione avveniva nel modo medesimo che nel santuario di Artemide Orthia a Sparta[3]. Ora, in questo santuario, secondo la tradizione, che per Pausania è poi la ragione stessa del rito, la flagellazione avveniva, da Licurgo in poi, in sostituzione del sacrificio umano che l'oracolo aveva imposto[4] e in modo che l'altare venisse bagnato di sangue umano come aveva ordinato il dio, ma senza perciò sacrificare vittime umane: vale a dire, flagellando i fanciulli *sopra* l'altare[5]. Se dunque Pausania afferma che ad Alea la flagellazione avveniva così come a Sparta, si deve concludere che le vittime femminili offerte a Dioniso venivano flagellate sopra l'altare, in modo da bagnarlo del proprio sangue: e se Pausania tutto questo non dice, ciò avviene appunto perchè, avendo già prima descritto il rito di Sparta, egli può restringersi ad un semplice

---

[1] HESYCH.: θυρσοπλῆγες· οἱ ἐν τοῖς Βακχείοις ἐνθεαζόμενοι.

[2] PAUS. VIII 23: μαστιγοῦνται γυναῖκες καθὰ οἱ Σπαρτιατῶν ἔφηβοι παρὰ τῇ 'Ορθίᾳ.

[3] PAUS. III 16 7 s.

[4] PAUS. III 16 10.

[5] PLUT. *Inst. Lac.* 40 p. 239 D Bernardakis: ἐπὶ τοῦ βωμοῦ; LUC. *Anac.* 38 p. 919: ἐπὶ τῷ βωμῷ; SEXT. EMP. *Hypot. Pyrr.* III Mutschmann: ἐπὶ τοῦ βωμοῦ. GREG. NAZ. *Or.* XXXIX 4: Λακωνικῶν ἐφέβων ἐπιβώμιον αἷμα ξαινομένων τοῖς μάστιξιν.

richiamo per Alea, senza perdersi in nuove descrizioni contrarie alla sua natura.

Come a Sparta dunque: gli è come dire che la flagellazione di Alea non era solo rituale, ma altresì sacrificale. E infatti il periegeta non dice che ad Alea si flagellavano *le* donne, ma *donne*; non dice cioè che a quel rito sottostessero *tutte* le donne, ma *alcune* donne, usando la forma generale senza articolo così come fa in altri luoghi dove dice che al tal dio si sacrificavano capre (e non *le* capre), cavalli (e non *i* cavalli) e via dicendo:[1] tanto è vero che altrove, parlando di un rito al quale tutte le donne partecipavano, egli dice benissimo e giustamente *le donne*[2].

Or dunque ad Alea si sacrificavano donne a Dioniso, esprimendo questo sacrificio con una flagellazione allegorica come a Sparta. E perchè mai?

La chiave dell'enimma ci è data da Atenagora, dove, commentando un luogo di Erodoto intorno alla flagellazione praticata nel culto isiaco di Busiri, egli dice che i misteri equivalevano alle sofferenze della divinità e che queste sofferenze erano espresse con la flagellazione[3]. Dunque la flagellazione non solo sostituiva praticamente, come avvenne forse a Sparta, il sacrificio umano, ma lo sostituiva in quanto questo sacrificio era una ripetizione della sofferenza del dio, cioè della vita divina attuata nella vittima, equiparata al dio. Così si spiega la flagellazione nei riti di Iside e Osiride a Busiri[4] e di Adone a Biblo[5], dove la divinità così commemorata era anch'essa, come Dioniso, un dio di passione.

che simboleggia la passione di Dioniso,

La flagellazione era dunque la ripetizione della morte di Zagreo: e infatti una epigrafe enumera tra gli oggetti offerti

attua la palingenesi,

---

[1] P. es. II 26 9: αἶγας οἱ Κυρηναῖοι θύουσιν; III 15, 9: αἶγας τῇ θεῷ θύειν; III 20-4: Ἡλίῳ θύουσι καὶ ἵππους.
[2] I 38, 6: αἱ γυναῖκες χόρον ἔστησαν.
[3] ATHENAG. *Leg. pro Christ.* 28 (MIGNE 6 p. 956 C).
[4] HEROD. II 61.
[5] LUC. *De Syr. dea* 6,50 Iacobitz. Un esempio moderno di questa flagellazione commemorativa è dato dalla processione dei flagellanti che in Persia si celebra in occasione delle recite dei «tazieh», destinata particolarmente a commemorare la battaglia di Kerbela (HUART *La proc. des flagell. pers. RHR.* XIX 1889 p. 366).

in voto al santuario cabirico di Tebe, insieme ai simboli della passione di Zagreo, quali li enumera Clemente Alessandrino, anche una sferza [1]. Chi veniva flagellato nei misteri di Zagreo moriva come lui e rinasceva come lui.

Non è difficile immaginare perchè poi proprio la flagellazione diventasse simbolo della passione. La ragione più ovvia è che essa costituiva, a così dire, un sacrificio umano senza la morte della vittima. Si può pensare benissimo che essa servisse come mezzo per cospargere di sangue umano l'altare senza ricorrere al sacrificio umano, che essa fosse dunque quasi un mezzo per offrir il sangue al dio senza dover offrirgli anche la vita: ma è questa una ragione superficiale che non contenta. La ragione vera sta in quell'effetto mistico speciale di rinnovamento, che tutti i popoli attribuiscono e attribuirono a questo rito, al quale, per effetto di antichissimi usi magici, si attribuiva il potere di portare il benessere o la salute o la felicità a chi lo subisse [2]: effetto che, secondo l'opinione volgare, si avvera non solo nell'uomo, ma altresì nelle cose inanimate, al punto che le battiture predisporrebbero il suolo stesso a un buon raccolto [3]. Questo benefico scopo spiega un curioso rito usato a Feneo nel culto di Demetra, dove il sacerdote della dea usava, mascherato da Demetra, battere il suolo con una verga [4]: lo stesso scopo fecondatore avevano anche i Luperci quando flagellavano le donne romane [5], e avevano probabilmente le donne greche, flagellan-

---

[1] MICHEL 828 v. 21: ἀστραγάλους, πέτταρας, στρόβιλον, μάστιγα, δαΐδα. Nella parte IV dimostreremo che ad Agre nei misteri orfici di Zagreo si praticava la flagellazione.

[2] Sulla flagellazione in generale v. MANNHARDT *Feld-u. Wald-kulte* (Berlin 1875-77) I 251 s. e *Mythol. Forsch.* (Strassburg 1884) p. 72 s.: VAN GENNEP *Les rites de passage* (Paris 1909) pp. 112 s. 116, 118, 248; REINACH *La flagell. rit.* in l'*Anthropologie* 1904 p. 47 s. = *CMR.* I p. 173 s.; FRAZER p. 149 s.; THOMSEN in *ARW.* 1906 IX p. 409 s.; TAMBORNINO *De antiq. Daemonismo* (RGV VII 3) p. 82.

[3] Esempi in MANNHARDT *F. u. W.-Kulte l. c.*; FRAZER *o. c.* IV p. 239.

[4] PAUS. VIII 15 3.

[5] Testi in WISSOWA *Rel. u. Kultus d. Röm.*[2] (München 1912) p. 189 s.

dosi a vicenda nelle feste di Demetra[1]. Un rito affine nell'essenza era quello di cacciare i demoni maligni con le percosse, affinchè nelle case entrassero la prosperità e la ricchezza[2].

Questo effetto rigenerativo è espresso benissimo nella parificazione che Suida fa tra l'esser purificato ed esser flagellato[3], in quanto la purificazione o catarsi era considerata propriamente come un rinnovamento totale dell'uomo[4].

Per tutte queste ragioni si spiega benissimo che la indentificazione a Dioniso nella sua passione venisse espressa e attuata con la flagellazione. Perchè questa passione era seguita da una resurrezione, era insomma una palingenesi: quella palingenesi che il sarcedote preannunziava agli iniziati incoraggiandoli con la promessa della salvezza dopo il travaglio[5], che il sileno preannunzia alla inizianda terrorizzata e una laminetta orfica[6] mette come premio alla sofferenza: « salve tu che soffristi una sofferenza non ancora prima sofferta: di uomo sei diventato dio ».

Questo nuovo stato bacchico al quale ella si avvia è espresso simbolicamente dalle sue chiome sciolte e cadenti sugli omeri.

Sciogliersi le chiome era un rito frequente nella religione dionisiaca: ce lo attestano tanto Euripide quanto Nonno, in due luoghi nei quali già riconoscemmo il contenuto rituale[7];

---

[1] HESYCH: μόροττον ἐκ φλοῦ πλέγματι, ᾧ ἔτυπτον ἀλλήλους τοῖς Δημητρίοις.

[2] PLUT. *Symp.* VI 8 1. Cf. PORPH. *De phil. ex orac. haur*, p. 148 Wolf = EUS. *Praep. ev.* IV 23 2 Dindorf e PORPH. *o. c.* p. 134 s. Wolf = EUS. V 15 2. Su questo rito v. TAMBORNINO *o. c.* p. 82.

[3] Suid.: Καθαρθῆναι μαστιγωθῆναι.

[4] È interessante il racconto di Clearco di uno che battendo con una sua verga un fanciullo gli « traeva l'anima dal corpo » e cioè lo facea andar in estasi: PROCL. *In Plat. Remp.* II 122, 25 s. Kroll: τῇ γὰρ ῥάβδῳ πλήξας τὸν παῖδα τὴν ψυχὴν ἐξείλκυσεν. L'estasi veniva parificata alla catarsi (HIPP. *Ref.* I 21 4 = DIELS *Dox. gr.* p. 571 20 s.; EPIPH. *Adv. haer.* 1, 5 = DIELS p. 588, 8 s.)

[5] FIRM. MAT. *De err. prof. rel.* 22 Ziegler: ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνου σωτηρία.

[6] COMPARETTI tav. I: DIELS II p. 177 N. 21: χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα τὸδ' οὔπω ἐπεπόνθεις. θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

[7] EUR. *Bacch.* 695 s.; NONN. *Dion.* XIV 344 s.

una iscrizione di Pergamo[1] prescrive i capelli sciolti per accostarsi alla incubazione; nella pompa dionisiaca descritta da Calisseno Rodio si vedevano numerose figure bacchiche con le chiome disciolte[2]. E molte altre attestazioni letterarie confermano questo uso[3], del quale si trova cenno in vari rituali[4], e che si osserva in vari altri culti[5], nonchè nei riti magici[6]. È notevole, poi, che in alcune figurazioni vascolari con scene rituali dionisiache si nota una acconciatura del capo diversa a seconda che la figura compie questo o quel gesto rituale: per esempio nel vaso di Perugia con Dioniso e Ariadne (o meglio Core)[7], la baccante che vezzeggia un cerbiatto, che cura cioè maternamente il dio-capretto, ha i capelli sciolti, mentre Ariadne li porta cinti di un diadema; in un vaso di Napoli con sacrificio dionisiaco[8] le baccanti che eseguiscono la danza orgiastica hanno i capelli sciolti, ma li porta invece bene acconciati la donna che compie l'offerta sacrificale; in un altro vaso pure di Napoli[9] la donna che attinge col simpulo dal cratere ha i capelli sciolti sulle spalle mentre le altre donne li hanno acconciati. Si può dunque supporre che questo rito avesse nella religione dionisiaca un qualche contenuto speciale, pur non essendo esclusivamente dionisiaco.

Qui esso potrebbe significare che già la iniziata è baccante, già è ammessa quasi, grazie alla flagellazione, al coro degli iniziati: quasi per significarci visibilmente lo scopo spirituale di questo rito crudele.

---

[1] FRAENKEL *Inschr. von Pergamon* II 2, 264; ZINGERLE *Zu Griech. Reinheitsvorschr.* in *Bulicev Zbornick* (Zagreb 1924) p. 1715.

[2] CALL. RHOD. ap. ATHEN. IV 28 p. 198 E Meinecke.

[3] *Anth. Pal.* VII 475; *Ivi* 340; SCHOL. *Eur. Hec.* 685 Dindorf.

[4] Inscr. di Andania l. 22: μὴ ἐχέτω δὲ μηδεμία.... τὰς τρίχας ἀνπεπλεγμένας. Inscr. di Licosura DITTENBERGER 939, PROTT-ZIEHEN II 63 v. 10 s. Altri esempi in HECKENBACH p. 70 s.

[5] Culto di Era a Samo, ATHEN. XII p. 225 C: culto di Demetra, CALLIM. *Hymn. in Cer.* 12e Meinecke.

[6] HECKENBACH p. 82 s.; ANRICH p. 204 n. 5. Anche nel rito protocristiano, ANRICH p. 202, DE IONG pp. 182 e 188.

[7] *MI.* VI-VII 70; REINACH V I p. 16.

[8] *MI.* VI-VII 37; REINACH V p. 154.

[9] MÜLLER-WIESELER II 46, 583; ROSCHER II 2267-68.

Chi è la divinità alata che compie il rito? Già la conosciamo da una scena mistica della Domus aurea di Nerone dove, munita della sua verga, sta presso il piccolo Iacco[1] (fig. 25). Questa divinità che esegue il mistero, che compie cioè la *teleté*, non può essere altri che Teleté stessa, la figlia di Dioniso e di Nicea, personificazione delle cerimonie mistiche e seguace di Dioniso[2], e da lui destinata a servirlo insieme a Iacco[3], la quale è nominata in una inscrizione votiva trovata nel tempio di Demetra a Pergamo riferibile a un culto che aveva attinenze strettissime con l'orfismo[4], ed era rappresentata, come personificazione dei misteri orfici, vicino a una statua di Orfeo sull' Elicona[5]: divinità essenzialmente orfica, alla quale si convengono le ali perchè figlia di quel Dioniso che gli orfici concepivano munito di ali[6], la verga perchè esecutrice della flagellazione, cioè del rito più essenziale del mistero, e il rotolo perchè depositaria e custode delle dottrine

eseguita da Teleté.

---

[1] BARTOLI-BELLORI *Le pitt. ant. delle grotte di Roma e d. sep. dei Nasoni* (Roma 1706) XI e *AI.* 1842 t. B; *Jahrbuch* 1913 tav. 9. Si noti che la verga non è dovuta a una errata riproduzione o incomprensione dell'originale, ma esisteva davvero: «tiene una verga nella destra», dice il BELLORI p. 12.

[2] NONN. XVI 400: ἣν Τελετὴν ὀνόμηνεν ἀεὶ χαίρουσαν ἑορταῖς, κούρην νυκτιχόρευτον, ἐφεσπομένην Διονύσῳ.

[3] NONN. XLVIII 886.

[4] *AM.* XXXV 1910 p. 458: Νυκτὶ καὶ Τελετῇ καὶ Αὐτομάτῳ (Hepding.).

[5] PAUS. IX 30-4. È nominata anche in un calendario sacrificale di Epakria (*Amer. Jour.* 1895 p. 210 I 10). Il rilievo da Tirreo (REINACH *R.* II p. 361 5) non rappresenta Telete come erroneamente alcuni credono (p. es. RICHARDSON in *Am. Journ.* 1895 p. 217), perchè la parola Τελετή inscritta nel campo si riferisce all'azione e non a uno dei personaggi, che già hanno ascritto il proprio nome. Il GERHARD (*Über. die Flügelgestalt. d. alt. Kunst* (*Ges. akad. Abhandl.* I Berlin 1866-1868, p. 168) suppose assai felicemente che la Telete di Elicona potesse essere alata.

[6] Protogono, che nel sincretismo orfico è parificato a Dioniso, era immaginato con le ali (Inno VI 6). Zeus ed Elio anch'essi identificati con Dioniso erano alati (EUS. *Praep. Ev.* III 9 = ABEL 123, 27 = KERN 168; NONN. *Dionys.* X 314; MALAL. *Chron.* IV p. 74 = ABEL 49 = KERN 62); per l'identificazione di Zeus, Elio e Dioniso v. IUSTIN. *Coh.* 15 = ABEL 7 = KERN 239 b. Dioniso alato è rappresentato in un dipinto pompeiano di Napoli (*Guida Ruesch* 1914). Su questo dipinto v. più avanti.

e dei riti relativi a quelle *teletai* delle quali ella è la personificazione.

Così, attraverso la passione, l'inizianda si avvia alla natura divina.

7.

e) La palingenesi, cioè la rinascita della neofita in baccante.

Ed eccola, nell'ultima scena VII trasformata in baccante (fig. 26).

In questa scena si vede una giovane ignuda che danza battendo i cembali, assistita da una figura femminile, la quale



Fig. 25.
Da *Annali dell'Inst.* 1842 Tav. B.



Fig. 26.
La resurrezione.

porta un tirso. Fu creduto che questa giovane eseguisse una danza catartica nello stato di nudità rituale, ma non si è notato che, dal punto di vista rituale, essa non è nuda perchè quel manto o *chlaína* che va dalla sua spalla alle sue gambe, rigonfio dal ballo vorticoso, se non può dirsi veste propriamente parlando, è però sufficiente perchè, nel rispetto rituale, questa donna non possa dirsi ignuda di quella assoluta nudità che il rito esigeva. Un confronto con una figura di baccante, assolutamente identica a questa, apre la via alla retta comprensione di questa danza: alludo a quella baccante che in un dipinto esibente il trionfo di Dioniso e Ariadne, scoperto nella casa di M. Lucrezio Frontone, precede ballando

il carro del dio [1] (fig. 27). Ella è identica alla figura della nostra liturgia, identica nel gesto con cui alza le braccia per suonare i timpani volgendo le spalle all'osservatore, identica nel manto stretto e sottile che, arcuandosele da tergo, le tocca le gambe. Ma questa identità presuppone un modello comune, dal quale tanto l'uno quanto l'altro pittore avrebbero copiato la loro figura. Ora, perchè in tutta la intera liturgia, dove trovi tante figure in tanti gesti e atti diversi, questa è l'unica figura della quale può dirsi che fu attinta a un qualunque repertorio? Perchè solo per questa figura v'era nell'arte il *tipo*, perchè solo questa, insomma, ha contenuto e valore generale e non individuale, e rappresenta non il gesto compiuto da un individuo, ma la categoria alla quale l'individuo appartiene. Questa figura rappresenta dunque una giovane, certo l'iniziata, nella sua nudità rituale com'era prescritto nei misteri [2], ma insieme essa rappresenta una pura e semplice baccante, dedotta, per comodità, da una qualunque figura o scena bacchica per significare lo stato bacchico al quale la inizianda è giunta: non è cioè la riproduzione realistica di un gesto, ma la espressione idealistica di una idea.

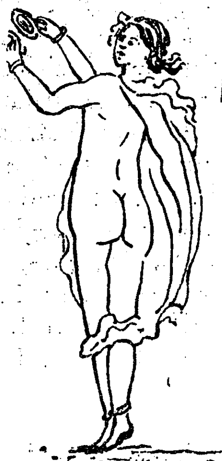


Fig. 27.
Da *Notizie d. scavi* 1901 p. 155.

La sacerdotessa che vicino a lei reca il tirso, come simbolo del suo stato — così come vicino a lei nella scena precedente recava le foglie di pino — rivela il vero significato di questa danza. La palingenesi è avvenuta: la sposa mistica, attraverso tanta purificazione e tanta passione, è giunta colà dove il mistero la conduceva, è diventata baccante, è diventata dio: *theós eghénu ex anthrópu*, dice la laminetta orfica: di uomo sei divenuto dio.

---

[1] *NS.* 1901 p. 155 fig. 9.

[2] Nei misteri c'era il rito di deporre la vesta (Plotin. *Enn.* I 6, 7; *De pulchrit.* 7 p. 48 Creuzer.

IV.

1.

La liturgia pompeiana deriva dai misteri orfico-dionisiaci di Agrai,

La presenza di una dea (che dev'essere o Core o Demetra; ciò che per il momento ci è indifferente) vicino a Dioniso ci avverte che la liturgia pompeiana si riferisce non a una religione dionisiaca pura e semplice ma a un culto misto di elementi dionisiaci ed eleusini.

Ciò non è strano: in alcune tradizioni Dioniso è il *páredros* delle due dee [1], e vi erano *teletaí* comuni a tutte e tre le divinità [2]. Lo scoliaste di Aristofane ci descrive un Iacco seduto sullo stesso seggio con Demetra, così come, più o meno, nella nostra liturgia [3], e questa figurazione di Iacco in grembo a Demetra torna in Sofocle [4] come se fosse cosa nota; in due noti vasi con la iniziazione eleusinia di Eracle [5] compare anche Dioniso. I due culti avevano dunque dei punti essen-

---

[1] ARISTID. *In Bacch.* p. 30 Jebb; SCHOL. *Pind. Isthm.* VII 3 Boeckh. Nell'inno orfico X v. 9, Demetra è detta Βρομίοιο συνέστιος: vedi anche il peana di Filodemo (WEIL in *BCH.* XIX 1895 p. 393; DIELS in *Sitz. ber. Akad. Berlin* 1896 p. 459; KERN in PAULY-WISSOWA VI I p. 1043).

[2] SCHOL. *Ar. Ran.* 338 Dübner. Sec. HIPPOL. *Ref. omn. haeres.* V 20 p. 208 Duncker-Schneidewin a Fliunte esistevano dei misteri comuni di Dioniso Demetra e Core; la stessa comunanza è espressa nell'iscrizione di Fabia Aconia Paulina (*CIL.* VI 1870) iniziata *apud Eleusiniam Deo Baccho Cereri et Corae.* Cf. su questo FOUCART p. 448 s.

[3] SCHOL. *Ar. Ran.* 324 Dübner. Aristofane dice: Ἴακχ᾽ ὦ πολυτίμητ᾽ ἐν ἕδραις ἐνθάδε ναίων. Il Leeuwen giustamente riferisce ἐνθάδε non agli inferi, dove si finge il coro degli iniziati che pronunzia quelle parole, ma ad Atene dove era il bakcheion del Ceramico (PAUS. I 2 4). Secondo il Kock ἐνθάδε si riferisce insieme ad Atene e agli inferi.

[4] SOPH. *Ant.* 1119 Dindorf: Μέδεις δὲ (Dioniso) παγκοίνοις Ἐλευσινίας Δηοῦς ἐν κόλποις: cf. SCHOL. *Pind. Isthm.* VII 3 Boeckh.

[5] Vaso Pourtalès; MÜLLER-WIESELER tav. 10 112; OVERBECK tav. XVIII 19; BAUMEISTER I fig. 521; DAREMBERG II 1 fig. 2630.

ziali di contatto; e se vogliamo localizzare questa fusione, dobbiamo pensare ai piccoli misteri eleusini di Agre, dove, secondo Stefano da Bisanzio, si rappresentavano taluni fatti di Dioniso [1].

Ma questo Dioniso era poi Dioniso Zagreo?

Che ci fossero delle rappresentazioni sacre della passione di Zagreo, è indubitato, e lo prova, per Creta, Firmico Materno [2]: quanto ad Agre, si può aver la certezza che il Dioniso nominato da Stefano fosse Zagreo ricavandola da Nonno, dove narra che Dioniso istituì ad Atene delle solennità relative a Bromio, Iacco e Zagreo [3]. È chiaro, come vide benissimo il Maass [4], che qui il poeta allude a un culto in cui erano fusi insieme la divinità eleusinia Iacco con Zagreo, vale a dire fuse insieme le due religioni orfica ed eleusinia: e poichè Nonno parlando di Atene naturalmente vuol parlare di Agre, sobborgo di Atene, — da lui non nominata certo per religiosità — ne risulta che il Dioniso di Agre era Zagreo, e che anche le rivelazioni di Clemente intorno ai segreti del culto orfico di Zagreo vengono a riferirsi ad Agre [5].

---

[1] St. Byz. Westermann; Ἄγραι.... χωρίον.... ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον.

[2] Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 5 Ziegler: *omnia per ordinem facientes* (i Cretesi) *quae puer moriens aut fecit aut passus est.*

[3] Nonn. *Dionys.* XLVIII 967 s.: Ζαγρέα κυδαίνοντες ἅμα Βρομίῳ καὶ Ἰάκχῳ.

[4] Maass p. 81 nota 106 v. p. 78 ss. gli elementi orfici in Agre. La idea del M. fu accettata da De Jong p. 11. Il Rohde (*Neue Heidelb. Jahrb.* 1895 VI p. 3 s. = *Kl. Schr.* Lipsia 1901 I p. 296 s.) non comprese l' idea del M., scrittore del resto oscuro e tedioso, e lo combattè aspramente. R. deprezzò troppo il valore di Nonno come testimonio dell'orfismo, e credette ostacolo gravissimo l'esser Nonno nato in Egitto e vissuto in età tarda, ciò che invece è il migliore argomento a favore di lui, perchè N. potè conoscere l'orfismo attraverso i neoplatonici e i ἱεροὶ λόγοι; e circa al tempo di N. si formò in Egitto una ricca letteratura orfica in base a prodotti più antichi (Dieterich *Abr.* p. 1 32; Dilthey in *Rh. Mus.* 1872 p. 382). R. errò anche credendo che nei misteri non ci fossero elementi orfici (Rohde I p. 285) e che il Dioniso di Agre di cui parla Stefano Bizantino fosse Iacco e non Zagreo (I p. 284) perchè Iacco aveva parte ad Eleusi e non ad Agre.

[5] Maass p. 89. Sono egualmente di Agre i misteri di cui parla Arnob. V 19 derivando da Clemente, e quelli a cui allude Macrobio (*Comm. in Somn. Scip.* I 12 Eyssenhardt; Cf. De Jong c. II n. 3).

Ma non basta: Onomacrito cantò, secondo la tradizione[1], il mito di Zagreo, e noi sappiamo che ad Atene erano in piena attività fin dal secolo VI gli orfici con Onomacrito alla testa: anzi la teogonia orfica stessa era di origine ateniese[2]; da questa attività deriva la rielaborazione della teogonia esiodea e le interpolazioni orfiche della Nekyia omerica[3]. Dato tutto ciò, è possibile che ad Atene mancasse il culto di Zagreo? e se c'era, dove poteva essere se non ad Agre, data la penetrazione orfica nella religione eleusinia, la quale venne riformata dallo stato proprio nel periodo aureo dell'orfismo? E ancora: la essenza del mistero era la palingenesi dell'individuo identificato nel dio e con lui rinato. Ma finchè i misteri eleusini erano fondati unicamente sulle due persone di Demetra e Core è chiaro che non potevano dare questa palingenesi per la semplice ragione che mancava in essi questa divinità morente e risorgente alla quale l'iniziato potesse identificarsi, rinnovandosi; nè altra divinità atta a ciò vi era nella religione greca fuori di Dioniso Zagreo. È chiaro perciò che i misteri eleusini contennero quella palingenesi, che gli antichi attribuiscono loro concordemente, solo dopo che fu avvenuta la loro fusione col culto orfico di Zagreo[4]: e poichè questo culto orfico-eleusinio era localizzato ad Agre si conclude che il Dioniso le cui gesta erano commemorate ad Agre era poi Zagreo.

Dato che la liturgia pompeiana si fonda sul mito di Zagreo,

---

[1] Kern in *Hermes* XXV 1890 pp. 8-9, 10, 11.

[2] Paus. VIII 37 5.

[3] Wilamowitz *Homer. Unters.* (Berlino 1884) p. 213.

[4] Alcuni (Rohde p. 285; Farnell III p. 152; Kern *Orpheus* pp. 14, 34, 53) negano ogni influenza orfica nei misteri eleusini, e rifiutano la attestazione di Stefano Bizantino. Altri (Gruppe in Roscher III 1 p. 1137) crede a una influenza assai piccola. Più giusto è il pensiero p. es. del Mommsen (p. 400) che ritiene prettamente orfico il contenuto dei piccoli misteri, e anche del Gruppe stesso che altrove (*K.* I p. 57) ammette sostanziali modificazioni orfiche dei misteri. Altri (Chantepie de la Saussaye *Man. hist. rel.* Parigi 1904 p. 562; Ridgeway p. 36) credono che l'introduzione del culto orfico di Zagreo si avverasse molto tardi, nell'età di Alessandro. Ma si sa che l'orfismo fu attivo e potente ad Atene fin dal VII secolo almeno.

noi potremmo dunque addirittura affermare che esso, più o meno, in un modo o nell'altro, deriva dai piccoli misteri di Agre. Ma noi speriamo di poter dimostrare ciò con argomenti di fatto, dando le prove che alcuni tra i riti più importanti della liturgia pompeiana dovevano venir praticati proprio ad Agre.

Prima di tutto il rito dello specchio.

dove si compievano i riti dello specchio,

Già vedemmo che Eschilo introdusse, o almeno descrisse, sulla scena, in una sua tragedia, Zagreo con lo specchio e con la spada, simboli della sua passione. Se il gran tragico fu iniziato, come risulta dalle testimonianze [1] e dagli stessi elementi orfici contenuti nel suo teatro [2], egli dovette pur vedere nella sua *epopteía* di iniziato questo Dioniso con specchio e spada, o almeno dovette sentirne la descrizione; e poichè era obbligatorio di passare attraverso i piccoli misteri di Agre prima di arrivare ai grandi misteri di Eleusi [3], e poichè questa conoscenza di Zagreo non poteva aversi ad Eleusi perchè nei grandi misteri non entrava Zagreo, è chiaro che Eschilo dovette conoscere questo Dioniso con lo specchio e colla spada proprio ad Agre.

Un altro rito che doveva entrare nelle cerimonie di Agre è lo scoprimento del fallo.

Su questo rito ci è un luogo molto notevole di Tertulliano, là dove accusa i Valentiniani di aver totalmente imitato i loro misteri da quelli eleusini [4]; tra le altre sozze cerimonie

---

[1] ARIST. *Eth. Nicom.* III 2 p. 1111 A Bekker.

[2] V. MAASS p. 261 s.

[3] PLAT. *Gorg.* p. 497; SCHOL. ad l. c.; PROCL. *In Plat. Parm.* p. 716 Cousin[2]; JAMBL. *Protr.* II 20 p. 10 Pistelli. V. l'episodio di Demetrio che non ottenne di essere iniziato in una sola volta ai piccoli e ai grandi misteri (PLUT. *Dem.* 26). Per questo giustamente si pensa che la scena dei vasi con l'iniziazione eleusinia di Eracle sia Agre (GERHARD *Ges. Akad. Abh.* Berlino 1865-68 II 330 s.; STRUBE *Studien üb. d. Bilderkreis von Eleusis* (Lipsia 1870) p. 54 s.

[4] TERT. *Adv. Valent.* I Krohmann: *illa Eleusinia, haeresis et ipsa Atticae superstitionis, quod tacent pudor est.... Eleusinia Valentiniana fecerunt.* Le relazioni tra i gnostici e i misteri sono generalmente taciute o ignorate. L'Anz fa derivare per es. tutto il gnosticismo dalla religione babilonese (ANZ *Zur Frage nach dem Ursprung d. Gnostiz. TU.* XV 4 spec. p. 57 s.). All'orfismo

di cui l'apologeta cristiano li accusa vi è anche lo scoprimento del fallo, e, stando alle parole di lui, questo rito veniva compiuto con gran solennità, dopo angosce e attese e sospiri [1].

Tutto ciò corrisponde in certo modo a ciò che mostra la liturgia pompeiana. Ma vi è di più, perchè il culto fallico era strettamente connesso con Zagreo. Narra infatti la tradizione che le membra sparse del dio lacerato furono ricomposte da Rea, e che gli *aidoia* di lui, non ritrovati dalla dea, furon portati da due Coribanti in una cesta in Tirrenia [2]. Nel mito dunque il culto fallico di Dioniso era connesso con la sua lacerazione: e infatti Protogono-Fanete, il dio primigenio orfico, al quale Dioniso fu identificato, era una divinità fecondante non dissimile da Priapo [3]: tanto è vero che nel santuario orfico eleusinio di Fliunte esso era rappresentato itifallico [4]. Dioniso Zagreo era dunque una divinità

---

non si è pensato: basti dire che l'Anz scambia per una grotta mitriaca il corpo σπηλαῖον dell'anima, che è il corpo-tomba orfico! (V. su questo errore SCHMIDT *Plotins Stellung zum Gnostiz.* *TU* N. S. V 3 p. x).

[1] *Aditum prius cruciant (diutius initiant) quam consignant, cum epoptas ante quinquennium instituunt, ut opinionem suspendio cognitionis aedificant atque ita tantam maiestatem exhibere videantur, quantam praestruxerunt cupiditatem. sequitur tam silentii officium, adtente custoditur quod tarde invenitur. ceterum tota in adytis divinitas, tota suspiria epoptarum, totum signaculum linguae simulacrum membri virilis revelatur.*

[2] PHILOD. *De piet.* in GOMPERZ *Hercul. Stud.* II p. 16 5 s. SCHOL. *Clem. Al. Protr.* 303 17 Stählin: cfr. CLEM. AL. *Protr.* II 19, 4 p. 15 Stählin.

[3] Protogono = Dioniso risulta dall'uso identico di alcuni epiteti: Ps.-ORPH. *Hymn.* VI 5 cf. XXX 3, L 115; VI 1 cf. XXX 2; VI 4 cf. XXX 4, LII 2; VI 4 cf. L 3; VI 4 cf. L 2; VI 4 cf. LII 6: πρωτόγονος è un epiteto di Dioniso (XXX 2, LII 6). Protogono = Priapo: Inno VI (a Protogono!) v. 9 s.; cf. anche NONN. ABB. *All. Coll. et exp. hist.* 78 = ABEL 66 KERN; per Priapo epiteto di Dioniso v. PRELLER-ROBERT I p. 736; GRUPPE *M.* pp. 854, 2; 1422, 8 e ROSCHER III 2977 (JESSEN).

[4] HIPP. *Ref. haer.* V 20 p. 208 Duncker-Schneidewin. La HARRISON p. 644 crede che fosse rappresentato l'Eros orfico; RIZZO (*Dionys. Mystes* p. 101) pensa a Fanete, accordandosi sostanzialmente con la Harrison, perchè Fanete = Eros (ABEL fr. 58).

fecondante, e se nei misteri di lui c'era un rito fallico[1], non vi è dubbio che questo rito si celebrasse anche ad Agre.

Il terzo rito, la cui esistenza nel rituale di Agre speriamo di poter provare, è la flagellazione. della flagellazione,

Nelle *Rane* di Aristofane Dioniso, giunto all'Ade con Santia, è preso da orribile paura, e allora il servo indossa lui la pelle di leone che copriva le spalle del dio e prende la clava che quegli teneva, dicendo: vedrai se sarò timido e se avrò l'animo simile al tuo. E Dioniso risponde: non sarai certamente simile a me, ma più veramente a quel « furfante da Melite »[2], esprimendo questo pensiero con la parola *mastighías*, che significa « uno che ben conosce le vergate »; e lo scoliaste spiega questo termine affermando che a Melite Eracle sarebbe stato iniziato nei piccoli misteri[3].

I misteri ai quali lo scoliaste allude sono quelli di Agre, non solo perchè egli designa chiaramente i « piccoli misteri », ma anche perchè se lo scambio tra Melite e Agre — demi di Atene tutti e due — è possibile, non è possibile un equivoco tra Melite ed Eleusi, dove poi non ci erano « piccoli misteri »[4]. Si sa poi che Eracle fu iniziato, secondo la regola, ad Agre[5]:

---

[1] Nelle feste carnascialesche tracie, che derivano dal culto di Dioniso, vi è una cerimonia nuziale col simbolo fallico. In un'altra cerimonia un attore viene ucciso e scorticato dai compagni e compianto dalla sposa, dopo di che si alza e torna vivo. Ciò dimostra che quelle feste hanno per base il culto di Zagreo (DAWKINS *The modern carnival in Thrace* in *IHSt.* XXVI 1906 p. 191 s. spec. pp. 198, 199, 204 e figg. 6 e 7; WACE *North greek festivals and the worship of Dion.* in *Ann. brit. School Athens* XVI 1909-10 pp. 232-53).

[2] V. 499 s.: — Βλέψον εἰς τὸν 'Ηρακλειξανθίαν εἰ δειλὸς ἔσομαι καὶ κατὰ σὲ τὸ λῆμ' ἔχων. — Μὰ Δι' ἀληθῶς οὐκ Μελίτης μαστιγίας.

[3] SCHOL. *Ar. Ran.* 501 Dübner.

[4] Così lo scoliaste di Platone con eguale imprecisione, dice ἐν ἄστει per indicare i piccoli misteri: SCHOL. *Plat. Gorg.* 497 C: τὰ μὲν μικρὰ ἐκαλεῖτο, ἅ περ ἐν ἄστει ἐτέλουν.

[5] ST. BYZ. ῎Αγραι; SCHOL. *Ar. Plut.* 845; TZETZES *Ad Lyc. Alex.* 1327; COOK (*Zeus* I Cambridge 1914 p. 219) crede che le figurazioni con la iniziazione di Eracle si riferiscano a Eleusi: ma ciò è contro la tradizione. APOLLODORO II 5 12, che Cook cita in appoggio alla sua idea, dice che Er. ἦλθε πρὸς Εὔμολπον ἰς 'Ελευσῖνα ma non dice che fu iniziato ad Eleusi; e DIO-

e poichè nel culto di Zagreo ci era il rito della flagellazione come sostituto dello sbranamento, e poichè ad Agre c'era il culto di Zagreo, la conclusione semplicissima è che lo scoliaste abbia creduto che Aristofane alludesse con l'epiteto *mastighìas* alle vergate ricevute da Eracle nella iniziazione, e che, male informato intorno ai misteri, abbia creduto che il poeta volesse alludere, pronunziando il nome del demo di Melite, al luogo dove sarebbe avvenuta la flagellazione rituale dell'eroe, là dove invece Aristofane si riferisce certo al tempio di Eracle a Melite, famoso per una celebre statua [1]. Se questo ragionamento è vero, possiamo felicitarci che la soverchia fantasia esegetica del modesto scoliaste ci abbia tramandato una preziosa notizia intorno alla flagellazione dionisiaca di Agre. Nè si può escludere che Aristofane stesso usasse quel termine *mastighìas* con discreta e maliziosa allusione a questo rito, tanto più che nelle Rane vi è un'altra allusione ai misteri di Agre, nel coro degli iniziati [2].

del plinto;

E anche l'uso rituale del plinto ci richiama, come a noi sembra, ad Agre. Perchè le ricerche toponomastiche dello Svoronos [3] hanno accertato il culto e il ricordo di una « pietra »

DORO (IV 25) non parla di Eleusi ed usa le parole ἐν Ἐλευσῖνι per indicar i piccoli misteri eleusini; ma dice che Eracle per esservi iniziato si recò ad Atene: Ἀθήναζ καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων. Se Diodoro avesse voluto dire quel che il Cook ci legge avrebbe detto παρῆλθεν εἰς Ἐλευσῖνα; senza dire che altrove (IV 14, 4) Diodoro parla proprio dei piccoli misteri, cioè di quelli di Agre. Le altre testimonianze che il Cook riferisce ad Eleusi (ANTH. GR. *App.* I 224 Cougny: XENOPH. *Hell.* VI 3 6) parlano solo genericamente di misteri eleusini; così anche SCHOL. *Ar.* p. 52 28 s. Dindorf. Del resto c'erano le tradizioni che i piccoli misteri di Agre fossero stati istituiti apposta per iniziare Eracle (SCHOL. *Ar. Plut.* 1013), e che Demetra li avesse istituiti in onore dell'eroe (DIOD. IV 14, 3), le quali connettono strettamente i misteri d'Agre a Eracle.

[1] Lo scoliaste delle Rane ha conservato anche una incomprensibile spiegazione di Apollonio, secondo la quale Aristofane alluderebbe a Callia che abitava nel demo di Melite. Tutti gli interpreti accettarono questa idea tranne il Leuwen che pensa ad Eracle.

[2] GERHARD *Gesamm. Abh.* II p. 194. Specialmente acuta è l'osservazione del G. (nota 237) che in quel coro Core, la dea di Agre, ha la preferenza su Demetra.

[3] *IAN.* IV 1901 pp. 241-250.

sulla collina di Agre, là dove fino al 1778 sorgeva un tempio ionico arcaico, che i più identificano col tempio di Demetra in Agre e che nei primi secoli del cristianesimo fu tramutato in una chiesa della Vergine: il ricordo di questa «pietra» rimase, in modo assai strano, nel nome di questa chiesa [1] nonchè di due altre chiese, site anch'esse sul colle di Agre [2]. Sì che è lecito concludere che la *aghèlastos pètra* di Demetra — dalla quale sarebbe derivato, come è detto nel primo capitolo di questo libro, il rito del plinto — si trovava proprio ad Agre.

E finalmente a noi pare che tutto il contenuto della liturgia pompeiana si accordi a ciò che sappiamo dei misteri di Agre. Clemente Alessandrino ci dice che essi contenevano una istruzione e una preparazione ai grandi misteri [3]: ora, una istruzione vediamo effigiata nella scena della catechesi, e tutto il complesso dei riti, essenzialmente lustrali e purificatori, può considerarsi come una preparazione spirituale per l'apprendimento di ulteriori più profondi segreti.

Concludendo, non ci par dubbio che la liturgia pompeiana derivi dai piccoli misteri di Agre. E cade perciò anche il più piccolo dubbio se la dea che assiste con Dioniso al rito sia Demetra o Core, perchè i piccoli misteri di Agre erano sacri alla sola Core e non a Core e a Demetra [4]. Parrebbe anzi che delle due dee la sola Core rimanesse nei misteri dopo avvenuta la contaminazione coi misteri orfici: infatti nel rito della basilica orfico-eleusinia di Atene ci sono Dioniso, Core, Afrodite, Proteuritmo, ma manca Demetra. Sappiamo del resto che gli iniziati ai misteri orfici erano in certo modo consacrati a Dioniso e a Core [5].

---

[1] Παναγία εἰς τὴν πέτραν, S. Virgo Saxana, Panagia, Petriotissa, Templum Panagiae et Petri, St. Marie Petritée.

[2] Σταυρομένος πέτρος, Παναγία εἰς τὴν πέτραν, Ἅγιον Πέτρον Quest'ultima è una chiesa bizantina, oggi rovinata.

[3] CLEM. AL. *Strom.* V II 70 1 (p. 373 Stählin).

[4] SCHOL. *Ar. Plut.* Dübner; HIPP. *Ref.* V 8 p. 164. Dunker-Schneidewin; DURIS ap. ATHEN. VI 253. Secondo lo Svoronos (*IAN.* IV spec. p. 233 s. e 278) nel pinax di Ninnion si vede la sola Core e vicino a lei il seggio vuoto di Demetra.

[5] PROCL. *In Tim.* 42 c-d. (III 297, 3 Diehl = KERN p. 244 n. 229 οἱ παρ' Ὀρφεῖ.

La liturgia pompeiana deriva dunque dai piccoli misteri di Agre. Certamente non possiamo equiparare così facilmente a quei celeberrimi misteri questa modesta liturgia; probabilmente essa ne è in certo modo un riassunto, dove qualche episodio è rappresentato in simbolo o in allegoria invece che in realtà: così tutti gli episodi relativi alla passione di Zagreo che a Creta, come pare, venivano rappresentati integralmente e realmente, qui sono riassunti e simboleggiati dalla flagellazione. Ma queste differenze riguardano la scenografia ed il lusso, non l'essenza o contenuto che dir si voglia del mistero, che era naturalmente lo stesso ad Agre come a Pompei, così come una messa bassa in una cappella di campagna è misticamente e dogmaticamente identica a una messa pontificale in San Pietro.

2.

e si svolge alla presenza di Dioniso che insieme a Core vi assiste,

La megalografia pompeiana è dunque la rappresentazione di una liturgia orfica.

Il carattere liturgico della nostra pittura non potrebbe esser dunque più chiaro: i plinti, le sindoni, le cuffie, le strisce oscure sull'orlo delle vesti sacrali, tutto prova che noi siamo in presenza di una vera e propria liturgia figurata.

Il caso, nella cultura greca, non è nuovo; i greci amavano, come anche del resto il cristianesimo, consacrare e perpetuare con l'arte figurata questa e quella sacra cerimonia e usavano anche rappresentarla proprio là dove essa veniva celebrata. L'esempio più celebre è la frisa della cella del Partenone, in cui è riprodotta la più solenne festività religiosa di Atene, cioè la processione panatenaica. Ma questo esempio non è isolato. Nel pinax di Ninnion (fig. 4) si vede Ninnion medesima rappresentata nell'atto di compiere tre fasi successive della *kernophoria* in presenza di Core. Su una base scolpita trovata a Termessos nel tempio di Zeus Solymos, è effigiata una scena sacrificale dove il sacerdote Otanes è designato da una inscrizione[1]: nel calendario liturgico sito nella chiesa di Pa-

---

[1] REINACH *R.* II p. 175 1; LANCKORONSKI *Les villes de la Pamph. et Pisid.* II p. 53 fig. 8 p. 217 n. 78.

nagia Gorgopiko ad Atene è figurata per ogni mese qualche scena rituale[1]. Passando all'arte romana, l'Ara pacis[2] è un altro esempio di quanto stiamo dicendo. Tutte queste sono vere e proprie liturgie figurate nel senso più proprio della parola: ma non diversamente vanno giudicati gl' innumerevoli rilievi votivi con scene rituali, come libazioni o sacrifici, di cui è piena l'arte greca, e che null'altro sono se non scampoli o brandelli di liturgie. Probabilmente una di queste liturgie era dipinta, secondo Pausania, nel portico del tempio di Despoina (Persefone) ad Acachesio[3]: ed è possibile che le pitture vedute da Ippolito nel santuario della Magna Mater a Fliunte avessero anch'esse un contenuto liturgico[4]. Ma l'esempio più calzante è quello dato dal mitreo di S. Maria di Capua Vetere, vicino a Napoli, il quale mostra i due podi che corrono lungo le pareti lunghe decorati con varie scene di iniziazione che formano una vera liturgia figurata. Vi si vede successivamente il miste bendato e seguito dal mistagogo: poi egli appare ancora bendato con le mani legate dietro al dorso, seguito ancora dal mistagogo e minacciato, a quanto pare, da un sacerdote con una spada; in un'altra scena egli compare sdraiato a terra, tra due personaggi[5]. Insomma in questo

---

[1] DAREMBERG I 2 fig. 1030; REINACH *R.* I pp. 7-8.

[2] REINACH *R.* I p. 233 s.

[3] PAUS. VIII 37 2: ἐν δὲ τῇ στοᾷ τῇ παρὰ τῇ Δεσποίνῃ.... πινάκιον ἐστὶ γεγραμμένον, ἔχον τὰ ἐς τελετήν; generalmente si crede che qui Pausania parli di una pittura rituale « *tabula est in qua pictae sunt initiorum ceremoniae* » v. le ediz. Kuhn (Lipsia 1796), Facius (Lipsia 1794), Clavier (Parigi 1820), Siebelis (Lipsia 1825), Dindorf (Parigi 1845) ecc. Il FRAZER tradusse da prima come tutti (*On his tablet are painted pictures of the mysteries*) ma poi (*Pausanias* IV p. 371) pensò che il πινάκιον fosse un'epigrafe e precisamente un'epigrafe recentemente trovata: anche altri pensò a una epigrafe (TRESP p. 4, e HITZIG nell'ediz. HITZIG-BLÜMNER (Lipsia) III p. 249) leggendo πινάκιον ἐστὶ γεγραμμένα ἔχον κτλ. Io credo giusta l'altra lezione e la interpretazione tradizionale.

[4] HIPP. *Ref. omn. haer.* V 20 p. 209, Duncker-Schneidewin; πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστιν ἐν τῇ Φλιοῦντι τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια. Ἔστι δὲ παστὰς ἐν αὐτῇ, ἐπὶ δὲ τῆς παστάδος ἐγγέγραπται μέχρι σήμερον ἡ πάντων τῶν εἰρημένων ἰδέα.

[5] MINTO in *NS.* 1924 pp. 267 s. figg. 11 s.

mitreo era rappresentata lungo i due podii la stessa liturgia che i misti compievano nel mitreo.

Certamente alla nostra mentalità pare strano che una cerimonia, la quale doveva agire magicamente e suggestivamente venisse forse svelata a coloro stessi che la dovevano compiere. Ma noi ci spiegheremo questa singolarità col sacramentalismo di cui il mistero era pieno, per cui esso aveva efficacia in quanto era compiuto, sia che il miste lo conoscesse prima o no, lo accettasse o no. Anche la messa è universalmente nota e non perciò perde, agli occhi degli ortodossi, la sua efficacia sacramentale.

Ma se questa è una liturgia allora essa è, naturalmente, una azione puramente umana, dalla quale restano esclusi i personaggi divini, vale a dire ne restano esclusi i due dei Dioniso e Core, che formano il gruppo dipinto nella scena e che non possono certo partecipare a una azione rituale la quale si compie in onor loro.

E prima di tutto chi sono questi due dèi? o piuttosto chi è la divinità femminile, poichè non vi è dubbio alcuno che la divinità maschile sia Dioniso?

Ma poichè tutta la liturgia è incentrata nel mito di Zagreo, è ovvio che la compagna del dio deve essere Core, la madre di Zagreo, e non Ariadne, che non ebbe con Zagreo alcun nesso diretto. Del resto noi sappiamo che gli dèi, ai quali in certo modo gli iniziati ai misteri orfici si consacravano, erano per l'appunto Dioniso e Core[1].

Ma nell'intenzione del pittore, queste due divinità sono dèi veri, oppure sono attori mascherati da dèi come i sileni? In verità, se fossero attori riescirebbe assai difficile spiegare che cosa mai stian facendo e che parte sia stata assegnata alle due divinità che essi rappresentano: ma la verità è che quei due non sono attori ma vere e proprie divinità.

L'argomento più forte è dato dal loro aspetto medesimo.

---

[1] PROCL. *In Tim.* 42 c. d. (III 297 DIEHL = KERN p. 244 n. 229). οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι.

È cosa nota, anche senza addurre esempi [1], che l'arte antica usava rappresentare gli dèi di statura maggiore dell'umana. Ora, il gruppo di Dioniso e Core supera di molto in altezza tutte le altre figure circostanti: il dio, pur così mezzo sdraiato, è alto poco meno, per esempio, della danzatrice ritta sulla punta dei piedi nell'ultima scena, e Core appare gigantesca se la paragoniamo per esempio alla sacerdotessa assisa che assiste la flagellata. Questa differenza di proporzioni sarebbe davvero inesplicabile se, nel pensiero del pittore, il gruppo dei due dèi fosse della medesima specie umana degli altri personaggi.

E ancora. Di tutte le figure di queste scene le uniche che mostrano evidenti attinenze con l'arte figurata greca, anzi con nobili modelli dell'arte greca, sono per l'appunto Dioniso e Core. I confronti già da altri istituiti tra questo gruppo e un cammeo di Vienna, nonchè alcune monete di Smirne [2], dimostrano che ci fu un celebre e bello originale di eccellente età greca, dal quale derivano il cammeo, le monete e il gruppo parietale. E se a questi confronti altri ne aggiungiamo riguardanti la posizione e il gesto di Dioniso (che ripetono uno schema assai caro all'arte greca [3]) ci persuaderemo che questo gruppo ha strettissime attinenze con l'arte greca.

Si veda anche il panneggio a grandi partiti di pieghe, trattato con signorile larghezza, statuariamente e idealisticamente, che ricorda l'arte grandiosa del quinto secolo, assai

---

[1] V. esempi in MACCHIORO *Il Simbol. funebre romano* in *Mem. Acc. Arch. Nap.* I 1908 p. 17 s.

[2] COOKE in *IRSt.* III 1913 p. 160; RIZZO *Dion Myst.* figg. 18 e 19.

[3] V. specialmente il Dioniso in una pittura della Farnesina (*MI.* XII tav. 31 1; RIZZO *Dion. Myst.* fig. 20). V. anche il gruppo di Adone e Afrodite nella pittura campana HERMANN *Denkmäler d. Malerei* tav. 52 (HELBIG 340) e Ares e Afrodite in HERMANN tav. 4 (HELBIG 320). Per la pittura vascolare, v. Adone e Afrodite nell' idria di Populonia (MILANI *Mon. scelti del Mus. di Fir.* tav. V; NICOLE *Meidias* tav. IV-V e fig. 3); Dioniso e Semele in un vaso italo-greco sperduto (MILLIN II tav. 49 a) e Dioniso in una terracotta da Mirina (POTTIER-REINACH *Necrop. de Myr.* tav. 25 = *RA.* 1915 II p. 334) ricordata dal Pottier in *RA.* l. c.

diverso dal semplice e realisticamente povero panneggiare delle altre figure: anche il panneggio, dico, vi dà l'impressione che le due figure del gruppo sieno due divinità trattate secondo gli schemi statuari della grande arte, con tutto l'amore che un artista può mettere nel riprodurre una cosa bella, mentre le altre figure sono esseri umani colti e riprodotti secondo la verità, senz'altra mira fuor che quella di presentarli con fedeltà. Dioniso e Core sono dunque due divinità vere e proprie, immaginate come presenti, non due attori.

Ma come si spiega la presenza di questi due dèi nel bel mezzo della liturgia?

invisibile.

Si considerino le varie persone che operano e gestiscono tutto intorno, in relazione al gruppo divino: è curioso come nessuno mostra di accorgersi della presenza dei due potentissimi numi. Questa singolare indifferenza risulta più chiara in quei personaggi che sono più vicini al gruppo, per esempio nella scena IV: nessuna delle tre persone che stanno compiendo quella qualunque azione rituale mostra di accorgersi del dio, mentre il nume stesso poi, invece di porgere attenzione a ciò che avvien intorno a lui, si volge amorosamente verso la compagna. E così ciò che avviene nella scena V accade senza che nessuno dei partecipanti mostri di accorgersi che lì vicino siede nientemeno che Core. Ma se nessuno si accorge della presenza dei due dèi, gli è segno che essi furono pensati come invisibili e riprodotti lì solo per la necessità artistica che l'osservatore apprenda la presenza delle due divinità. E infatti un indizio di ciò, che è forse anche un artificio per esprimere questa loro invisibilità, è dato da un nastro verdeoro che si vede davanti al petto di Core, pendente dal gran tirso recato dalla donna inginocchiata, e che forse vuole per l'appunto avvertirci che la dea deve venir immaginata come invisibile.

La cerimonia liturgica si svolge dunque in presenza degli dèi che assistono invisibili al rito. Cosa assai meno strana di quanto può parere a primo aspetto, poi che ne abbiamo un esempio proprio nella più celebre figurazione liturgica a noi nota, vale a dire nel fregio panatenaico del Partenone, dove le due teorie che partono dall'un lato minore della cella vengono a incontrarsi nell'altro lato in presenza degli dèi troneggianti invisibili.

Un altro esempio assai notevole, perchè si tratta di una recita rituale eseguita da personaggi mascherati, ed anche perchè la pittura deriva probabilmente da una pittura greca [1], è offerto dal noto vaso di Pronomo del Museo di Napoli (fig. 8) dove si veggono Dioniso e Ariadne in atto di assistere, assisi su una *kline*, ai preparativi di un dramma satiresco. Come nel dipinto pompeiano, gli dèi sono assai più grandi degli attori, e sono inoltre disegnati *a un livello più alto*, il che significa che sono stati pensati in un piano più arretrato, come se assistessero al rito non veduti, di lontano, senza per nulla frammischiarsi alla turba degli attori. Un esempio simile a questo è dato da un rilievo del Pireo [2], dove Dioniso siede su un letto, in compagnia di una figura femminile che forse personifica la commedia, mentre vicino a loro tre attori si stanno acconciando recando in mano delle maschere e, secondo si crede [3], dei grandi specchi. Un ultimo esempio ancora troviamo in un rilievo di Cos [4], dove Dioniso e Ariadne sono rappresentati in mezzo a scene di sacrificio e di orgia senza parteciparvi per nulla, enormi.



Fig. 28. — Da Reinach *Rép. des rel.* II 348, 2.

Questi sono esempi tipici. Ma non diversamente vanno giudicati tanti e tanti rilievi votivi in cui vedi alcuni divoti compiere questa o quella azione liturgica innanzi a qualche divinità che è sempre rappresentata di statura enorme, nè mostra di accorgersi della loro presenza. Cito un rilievo di Atene con due adoranti in presenza di Ade, Demetra e Core (fig. 28),

---

[1] Bethe p. 37 n. 13; Prott. *Schedae phil. H. Usener oblatae* (Bonn 1891) p. 47 s.; Hauser in *Oesterr. Iahresh.* 1905 VIII p. 41.

[2] *AM.* 1882 tav. XIV; Harrison fig. 108; Haas Lief. 13-14 fig. 65; Reinach *R.* II p. 412 3.

[3] Robert in *Hermes* 1887 p. 336.

[4] *AZ.* 1846 tav. 42: Reinach *R.* I p. 114, 3.

dove è espresso chiaramente il distacco tra le divinità e i due devoti ai quali Core volta il tergo, e ancora un rilievo di Eleusi con sacrificio a Demetra e Core[1], un altro rilievo da Epidauro ad Atene con due offerenti vicino a un'ara in presenza degli Asclepiadi[2], un terzo pure ad Atene, con un ariete condotto processionalmente a un'ara in presenza di Asclepio e Igea[3]: e via dicendo. In tutti questi esempi, e in tanti altri che potrei citare, la divinità è costantemente di proporzioni enormi, è concepita cioè come essere sovrumano, e non mostra quasi mai di avvedersi dell'atto rituale a lei offerto, mentre a lor volta gli adoranti non dànno segno di accorgersi che lì presso assiste la divinità in persona; la divinità è, insomma, concepita come presente e invisibile, e vien rappresentata solo perchè l'osservatore sappia che essa è presente e comprenda il contenuto religioso della rappresentazione. Nei tre esempi più cospicui, e cioè nel fregio del Partenone, nel vaso di Pronomo e nella liturgia pompeiana, la invisibilità del dio è espressa con questo fine ed efficace artificio, che i personaggi vicini alle divinità voltano loro addirittura le spalle, tutti intenti nelle loro faccende. Riproduco, a dimostrar ciò, alcuni particolari del fregio fidiaco (fig. 29), in cui si vede bene la profonda indifferenza dell'uomo verso il dio presente, ch'egli non vede nè sospetta: nel vaso di Pronomo i due attori che fiancheggiano il gruppo delle due divinità sono rivolti verso l'esterno a discorrere coi compagni: e nel dipinto pompeiano tanto il sileno della scena V quanto la donna inginocchiata della scena VI sono rivolti, per la natura della stessa loro occupazione, in direzione opposta al gruppo divino.

La nostra liturgia si svolge dunque alla presenza di Dioniso concepito come invisibile[4].

La presenza del dio non può naturalmente non avere un

---

[1] Baumeister I fig. 457; Reinach *R.* II p. 253 1.

[2] *AM.* 1899 tav. 10; Reinach *R.* II p. 323 1.

[3] *BCH.* 1878 tav. 7; Reinach *R.* II p. 328 2.

[4] Si potrebbe anche supporre che questa immagine nascosta da una tenda e improvvisamente svelata servisse per una *epòptéia.* Nei misteri ci erano queste tende che, rimosse, svelavano il dio: Themist. XX p. 235 B; Apul. *Met.* XI 20; Olympiod. *In Gorg.* (Cousin *Fragm. philos.* 4 ed. Parigi 1887 n. 1).

grande significato. E questo significato è espresso con chiarezza meravigliosa dallo stesso dio. Egli appare scalzo il piede sinistro, e il rispettivo calzare si vede, giacente sul podio stesso, davanti alle due divinità, in modo ostentamente visibile. Ed è giusto che sia così, dato il significato che ha per l'intera liturgia questo gesto singolare del Dio.



Fig. 29. — Da Reinach *Rép. des rel.* I 40.

Nel rituale greco lo scalzarsi un piede, quasi sempre il sinistro, aveva un profondo significato[1] e non mancano testimonianze letterarie e opere d'arte che lo dimostrano.

Il passo più noto è quello in cui Virgilio descrive Didone nell'atto che si consacra agli dèi inferi[2].

Vi sono anche rilievi che mostrano figure oranti con un

[1] Era regola di sacrificare a piedi scalzi; cfr. legge di Andania (Michel 654 15) e Jalysos (Michel 434).

[2] Verg. *Aen.* IV 517 s. *ipsa molam manibusque piis altaria iuxta | spargens umida mella soporiferumque papaver, | unum exuta pedem vinclis, in veste recincta, | testatur moritura deos.*

piede scalzato. Tra le statue è notissima la così detta *Schutzflehende* Barberini del Vaticano, della quale il Vaticano stesso possiede una replica, esibente una giovane seduta su un'ara in atto supplichevole, col piede sinistro scalzo:[1] non meno notevole è la statua di giovanetto iniziato ai misteri eleusini, nel palazzo dei Conservatori[2].

Il significato di questo scalzarsi il piede sinistro è chiaro; esso indica, come già mostra il passo virgiliano, connessione con gli dèi inferi[3]. Ora se la nostra figura fosse quella di un supplicante, il suo gesto indicherebbe che esso si accinge a compiere un atto liturgico connesso con gli dèi inferi; ma poiche si tratta di un dio, il gesto di Dioniso deve avere un altro significato: deve cioè stare a indicare il contenuto della liturgia ch'egli presiede.

Dioniso Zagreo era una divinità originalmente chtonia; tanto che lo si identificava con Ade[4]. Il Dioniso Lenaios, che era poi Zagreus[5], è associato nel calendario sacro di Micono a Gea chtonia e a Zeus chtonio[6]. A Magnesia gli iniziati ai misteri dionisiaci celebravano i riti funerari ai loro compagni nel lénaion[7]. Gli è dunque appunto come divinità infera che il dio appare con un piede scalzo, non perchè egli qui compiva un atto rituale relativo a qualche divinità infera, ma perchè tutta intera la liturgia ha un intimo rapporto con l'oltretomba, in quanto il mistero stesso, come meglio vedremo in seguito, non era altro che una introduzione all'oltretomba, non era

---

[1] Helbig-Amelung 1820. Brunn 415; Haas *Lief*. 13-14 fig. 148. Replica Amelung II 393.

[2] Helbig-Amelung II 924.

[3] Amelung *Di alcune sculture antiche e di un rito del culto delle divin. sotterr.* in *Dissert. della pontificia Accad. rom. di archeol.* ser. II vol. IX (1907): v. anche Amelung in Helbig-Amelung I p. 908.

[4] *Etym. M.* 406, 46 s.; *Etym. Gud.* 287, 41; Olimpiodoro (*In Phaed.* 68 c. p. 48, 20 Norvin = Kern p. 248, n. 235) chiama Dioniso ἔφορος τοῦ θανάτου. Secondo Diodoro I 96 3 i misteri di Dioniso e Osiride erano identici.

[5] Nelle feste lenee si commemorava con canti lo sbranamento di Dioniso (Schol. *Clem. Al. Protr.* p. 3, 2 Potter (IV p. 92 Klotz).

[6] Dittenberger 615; Michel 714; Prott-Ziehen 4 v. 21 s.

[7] *BCH.* XVII (1893) p. 32 l. 3.

altro cioè che una morte mistica. Così dunque, con questo particolare in sè stesso volgare, del farci apparire il dio scalzo da un piede, la nostra pittura ci fa di colpo penetrare fino nell' intima essenza del dramma mistico.

Dioniso è qui rappresentato come mistagogo.

Il caso non è punto nuovo, perchè abbiamo esempi di divinità immaginate o rappresentate in atto di presiedere o regolare la loro propria liturgia. Gli esempi piú ovvi sono quelli di Iacco che appare munito delle due fiaccole che contraddistinguono il dadúco in due noti vasi con divinità eleusinie [1], e di Core che in figurazioni esibenti l' iniziazione di Eracle sta dietro al neofita con due faci, come una sacerdotessa [2]: similmente troviamo su rilievi eleusini Era in atto di libare, o Core munita della face [3]. Sono tutti esempi in cui la divinità viene rappresentata in atto o veste sacerdotale. Un caso più singolare è quello di una invocazione liturgica a Iside dove la dea viene rappresentata come la prima nelle processioni degli dèi [4], come ne fosse la gran sacerdotessa.

Il dio compare dunque qui come mistagogo, come sommo sacerdote della sua stessa liturgia, alla quale egli presiede. Questa sua funzione è piena di un grande significato. Egli appare qui come dio rigeneratore. Perchè Dioniso non solo fu la divinità per mezzo della quale il mistero opera la sua redenzione identificando l'uomo al dio, ma diventò addirittura l' istitutore dei misteri, il donatore di questo unico mezzo di redenzione dal peccato.

Nelle Baccanti di Euripide, Dioniso dice di aver istituito i misteri per rivelarsi quale dio agli uomini [5]; egualmente attribuiscono l' invenzione dei misteri a Dioniso Diodoro [6],

---

[1] Reinach *RV*. I p. 1, 2 (Pietrogrado), e I p. 11 (Napoli).

[2] Rilievo di Napoli: Reinach *R*. III p. 89, 2; sarcofago di Torrenova: Reinach III p. 172 1.

[3] Reinach *R*. II p. 253 1; p. 348 2.

[4] *Oxyrh. Pap.* XI. 1320 l. 136-7: ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐξοδίαις πάνταρχον; l. 180: παρέσχες πρῶτον ἐν ταῖς τῶν θεῶν πανηγύρισιν.

[5] Eurip. *Bacch.* 21 s.: κἀκεῖ χορεύσας καὶ καταστήσας ἐμὰς τελετάς, ἵν' εἴην ἐμφανὴς δαίμων βροτοῖς.

[6] Diod. III 64 7: καταδεῖξαι δε καὶ τὰ περὶ τὰς τελετὰς καὶ μεταδοῦναι τῶν μυστηρίων τοῖς εὐσεβέσι τῶν ἀνθρώπων.

Megastene[1], Strabone[2], gli scoliasti di Omero[3], di Aristofane[4], di Apollonio Rodio[5]; una tarda tradizione evemeristica narrava che Dioniso era un uomo che fu poi assunto a dio in premio delle sue innovazioni sacre[6].

Questa tradizione che attribuiva a Dioniso la invenzione dei misteri, acquista una particolare grandiosità nell'enorme poema di Nonno che, attraverso innumerevoli digressioni e narrazioni, in realtà è tutto una glorificazione di Dioniso come istitutore dei misteri.

Allegoricamente questa qualità suprema del dio è manifestata facendolo padre di Telete[7], la personificazione del mistero (*teletê*), come dice il nome. E si badi: l'amore di Dioniso con Nicea, da cui nasce Telete, non è invenzione del poeta; lo troviamo, assai prima di Nonno, in Memnone[8], che il poeta segue in tutti i particolari. Ma in Memnone manca proprio Telete, che pare aggiunta da Nonno, per esprimere con questa personificazione il fatto che da Dioniso presero inizio le *teletài*, cioè i misteri.

Questo par verosimile a chi pensi l'amore di Nonno per le allegorie e le personificazioni, delle quali egli si serve graziosamente per esprimere l'introduzione o l'instituzione di arnesi o usi bacchici. Così nel libro XVIII Dioniso vien accolto onorevolmente da Stafilo (*stáphylos* = graspo) con la

---

[1] MEGASTH. 38 22 (MÜLLER *FHG*. II p. 404): Μετὰ δὲ ταῦτα τῆς παραθέσεως τῶν καρπῶν ἐπιμεληθέντα μεταδιδόναι τοῖς Ἰνδοῖς καὶ τὴν εὕρησιν τοῦ οἴνου καὶ τῶν ἄλλων τῶν εἰς τὸν βίον χρησίμων παραδοῦναι.

[2] STRAB. X 3 10: Ἴακχον τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων.

[3] SCHOL. *Il*. VI 131 Dindorf: Διόνυσος ἐν Κυβέλοις τῆς Φρυγίας ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχῶν καθαρμῶν, καὶ διαθεὶς τὰς τελετὰς καὶ λαβὼν πᾶσαν παρὰ τῆς θεᾶς τὴν διασκευὴν ἀνὰ πᾶσαν ἐφέρετο τὴν γῆν.

[4] SCHOL. *Ar. Ran*. 343: ὧν (= misteri) τῆς τελετῆς οὐ μόνον χορευτής, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχος ἦν ὁ Διόνυσος.

[5] SCHOL. *Ap. Rh*. II 904: οὕτω 'εκέκληται ὁ ποταμὸς ἀπὸ τὸν Διόνυσον αὐτόθι καταστῆσαι χορόν.

[6] HIM. *Or*. XIV 26; JULIAN. *Or*. VII 219 B; AET. *Plac*. I b = ARNIM *Stoicor. vet. fr*. II 1909 p. 300 30; MALAL. *Chron*. II p. 42 Dindorf; CEDREN. *Hist*. I p. 43 Bekker.

[7] XVI 399 s.

[8] XLI 45 s. MÜLLER *FHG*. p. 547.

moglie Mete (*méthe* = ebrietà), il figlio Botri (*bótrys* = grappolo) e il ministro Pito (*píthos* = botte). Graziosissima, come allegoria, la danza di Mete accompagnata da Stafilo e Botri, mentre Pito, pieno sino al gozzo, salta qua e là [1]; e Pito viene ricompensato col permesso di mettersi sotto un torchio da vino per riempirsi col liquore che cola [2]. Dato questo amore e questo uso delle personificazioni, è evidente che Telete deve essa pure aver un significato: deve cioè significare che Dioniso è il *padre delle teletai*, l' istitutore dei misteri.

Nel poema nonniano tre volte è narrato come Dioniso istituisce dei misteri: la prima volta egli istituisce presso Rea, nella cui grotta ha trascorso la giovinezza [3], dei misteri di specie incerta che certamente vogliono simboleggiare la fusione tra il culto dionisiaco tracio e quello cibelico frigio; la seconda volta istituisce ad Atene dei misteri che sono chiaramente designati come quelli orfici [4]. Infine il poema si chiude raccontando come Atena affidò il piccolo Iacco, figlio di Dioniso e di Aura, alle baccanti eleusinie, e come ad Atene si istituirono delle cerimonie in onore di Zagreo, Bromio e Iacco [5]; dove si allegorizza nel modo più evidente la fusione avvenuta ad Eleusi delle due religioni orfica ed eleusinia. L' intero poema in fondo non fa che glorificare Dioniso come istitutore e propagatore dei misteri, e si chiude con l'apoteosi dell'orfismo cioè con la sua conquista di Eleusi; le stesse guerre immani che Dioniso conduce in Oriente non hanno altro scopo che la propagazione dei misteri; egli vince in battaglie colossali gli Indiani, ma null'altro fa fuor che ordinare ai suoi seguaci di purificare i vinti col gesso e di iniziarli insieme al loro re nei misteri [6]; lo stesso fa con gli Arabi [7].

Or dunque noi vediamo che da Euripide a Nonno, cioè per circa nove secoli, la tradizione costantemente glorificò Dioniso come istitutore dei misteri.

---

[1] XVIII 145 s.
[2] XX 127 s.
[3] XII 395 s.
[4] XLVII 27 s.
[5] XLVIII 967 s.
[6] XXVII 204 s.
[7] XI 295 s.

Perciò appunto l'orfismo concepì Dioniso come un dio salvatore. Nel poema di Nonno l'avvento di Dioniso acquista un significato cosmico: il Tempo invita Zeus ad affidare al dio novello le cose del mondo per rimediare ai mali che affliggono l'umanità [1]. Zeus gli risponde preannunziando la nascita di Dioniso che arrecherà all'umanità il dono del vino e, dopo vinti gli indiani, sarà accolto nel cielo insieme a lui [2], e annunzia a Semele che Dioniso farà dimenticare i dolori della umanità [3].

3.

E la stanza in cui è dipinta è una basilica.

E ora un ultimo problema.

Perchè dunque questa liturgia fu effigiata intorno alle pareti di questa stanza? che specie di casa era questa? che avveniva dunque in questa misteriosa e meravigliosa villa suburbana?

Una cosa è certa, che in origine la sala della liturgia era un triclinio. È facile riconoscervi la grande finestra caratteristica dei triclini fenestrati come li vediamo nella casa di Olconio Rufo, di Pansa, di Sirico, dei Dioscuri [4]: ed è anche facile riconoscervi la grande porta aperta di fronte alla mensa così da permettere ai banchettanti la veduta del giardino o dell'atrio, nonchè la piccola porta laterale di servizio: noi le troviamo nella casa della toletta dell'Ermafrodito [5], in quella di Lucrezio [6], in quella del Laberinto [7], in quella dei Vetii [8]. Egualmente è facile riconoscere nelle due stanzette laterali i due cubicoli il primo dei quali con una alcova e il secondo con due. Ma tanto il triclinio quanto i due cubicoli furono adattati ad altro uso. I due cubicoli, che originalmente non comunicavano tra loro e avevano la porta nella parete

---

[1] VII 35 s.
[2] VII 74 s.
[3] VIII 367 s.
[4] Overbeck-Mau *Pompeij* figg. 162, 19; 172, 7; 171, 8; 174, 46.
[5] Overbeck-Mau fig. 153, 12.
[6] Overbeck-Mau fig. 170.
[7] Overbeck-Mau fig. 175.
[8] Sogliano *Guida di Pompei* fig. 31 t.

settentrionale, divennero due stanze di passaggio alla sala e il triclinio fu usato a un altro scopo insieme ai due cubicoli. Questa identità di scopo è chiarita dalla nuova decorazione che fu adattata per la sala e per il cubicolo che la precede immediatamente. Lo stile e la decorazione di questo cubicolo e della sala sono infatti identici: stesso fondo di cinabro, stessa fascia di finto marmo screziato in alto, stessi pilastri oscuri con fasce esterne verdi, stesso soggetto dionisiaco. Che questa decorazione venisse introdotta quando furono fatti i rimaneggiamenti par chiaro se si pensa che il primo dei due cubicoli, nonchè gli altri che si trovano nella casa, sono decorati, come tutto il resto della villa, in modo semplicissimo, e senza uso di figure. Lo scopo nuovo per il quale fu mutato l'uso dei cubicoli e del triclinio è indicato dunque dalla stessa decorazione, la quale, mostrando tracce del primo stile — riquadri di vario colore, fascia di finto marmo screziato, semplici pilastri — pur appartenendo al secondo stile [1], va datata nel primo tempo della colonia romana.

A questo proposito si noti che l'uso di adattare edifici o ambienti privati e profani a qualche rito misterico era in antico abbastanza frequente. A Portus Magnus in Algeria un triclinio privato aveva un pavimento a mosaico con soggetto riferibile ai misteri cabirici che par che dimostri una nuova destinazione del triclinio: a Utina il bagno della Villa dei Laberii fu adattato a basilica: lo stesso avvenne ad Hadrumetum con un edificio privato. La terma privata di un tal Novazio fu verso la metà del sec. II d. C. adattata a battistero privato [2]. Dunque il complesso formato dalle due stanzette e dalla sala servivano a cerimonie delle quali gli affreschi serbano ricordo.

A questo riguardo si è fatto nel secondo cubicolo una scoperta singolare: si sono trovati dentro a uno stipo una quantità di ossicini di uccelli. Dunque questo secondo cubicolo fu adattato a uno scopo sacrificale, e perciò appunto, certamente,

---

[1] Sulla cronologia del secondo stile. V. Mau *Pompeij* (Lipsia 1908) p. 481 s.

[2] Eisler *Orphisch-dionys. Mysterienged. in d. christl. Ant.* Warburg Vorträge 1922-23 II (Lipsia 1925) pp. 326-7, 187.

fu decorato con quelle scene dionisiache che tuttora si vedono. [1] Ma se questa era una stanza di passaggio e se in questa si celebravano dei sacrifici, gli è segno che questi sacrifici si riferivano a qualche altra cosa che avveniva in quell'altra stanza alla quale si accedeva attraverso lo stanzino, cioè nella sala degli affreschi. E se questi affreschi rappresentano una liturgia, è logico concludere che nella sala si celebravano, più o meno, quei riti che gli affreschi mostrano o altre cerimonie a noi sconosciute che avevano riferimento alla liturgia.

Nel cubicolo, adattato a stanza sacrificale, si compieva dunque un sacrificio preparatorio, dopo di che si passava nella sala dove si celebrava la vera e propria liturgia. Ciò risponde perfettamente a quanto dice Temistio, dove parla dell'iniziato che, compiuti i sacrifici preparatori (*ta protéleia*), veniva introdotto nel santuario (*anáktoron*) per compiere la iniziazione [2]. E l'aprirsi improvviso della porticina innanzi a colui che entrava nel salone, forse spintovi di colpo ad assistere alla liturgia, risponde perfettamente allo schiudersi della porta innanzi all' iniziato orfico, secondo ci dice la formula preliminare pronunziata dal sacerdote « chiudete le porte ai profani » [3].

Così abbiamo spiegato lo scopo e il funzionamento dello stanzino e della porticina, ma non abbiamo detto il nostro pensiero sulla grande porta che mette nella terrazza. Il senso in cui si apriva, verso l'esterno, ci dice che essa doveva servire normalmente per uscire dalla sala degli affreschi e non per entrarvi. Possiamo dunque supporre che essa si schiudesse per colui, che, entrato nella sala, ne riuscisse dopo aver assistito o partecipato alle cerimonie che ivi si svolgevano : e ci sorride l' idea che la seconda fase di queste cerimonie fosse

---

[1] Con questi rifacimenti non vanno confusi i rifacimenti ulteriori indicati dal muro che divide a metà una stanza, nell'altro lato della casa, che è grezzo e risale perciò a lavori interrotti dall'eruzione del Vesuvio.

[2] THEMIST. *Or.* V 71 A: ἔξω τοῦ νεὼ τὰ προτέλεια μυήσας εἰς ἀνάκτορα τὴν τελετὴν καταθήσεται.

[3] Θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοις : così comincia un lungo frammento orfico conservato da Giustino Martire e da Clemente Alessandrino (ABEL frr. 4 e 5 KERN); SCHOL. *Aristid.* II p. 129 Iebb : ἔστι δὲ κήρυγμα μυστικόν, τὸ θύρας δ'ἐπίθεσθε βέβηλοις.

un'agape festiva, alla quale accedevano i divoti dopo aver celebrato nella grande sala la loro liturgia dionisiaca.

Questa è una congettura e non più: ma viene corroborata da quel che sappiamo intorno alla topografia di un *bakchéion* ateniese di età adrianea, scoperto a sud dell'Acropoli [1], così come lo si può ricostruire dalle varie prescrizioni contenute nello statuto del *bakchéion* [2].

Due locali vi sono nominati oltre all'ingresso o atrio: la sala dei banchetti o refettorio (*hestiatoreíon*) e il locale delle cerimonie o sacrario (*stibás*) [3]. In questo si celebravano le liturgie [4], si tenevano le cerimonie di saluto ai nuovi ammessi [5], si rappresentava il dramma sacro [6]: in quello, che non era un vero e proprio luogo sacro, si tenevano i banchetti comunitativi. Dal refettorio si poteva esser esclusi senza perciò venir esclusi dal sacrario, perchè lo statuto prevede il caso di coloro che essendo ammessi nella confraternita non hanno pagato la tassa d'ingresso al refettorio e prescrive che ne restino esclusi fino a che abbiano fatto il dover loro [7]; e prescrive ancora che colui che nel refettorio si comportasse indecorosamente, rumoreggiando, venga invitato a lasciar la sala e sia cacciato fuor dell'uscio del *bakchéion* nel caso che non obbedisca [8], venendo altresì punito con la pena prescritta agli

---

[1] Dörpfeld in *AM.* 1894 XIX p. 147 s.

[2] *AM.* 1894 p. 248 s. (Wide), Maass p. 18 s.; Dittenberger 737; Prott-Ziehen II l. 4 s.

[3] στιβάς significa propriamente letto, o strato di foglie o rami; mobile comune, a quanto pare, nel culto dionisiaco. (Wide in *AM.* l. c. p. 372; Ziehen in Prott-Ziehen II p. 139). Qui è usato come nome di luogo pari a στιβαδεῖον: Wide traduce *Festlocal*, Maass *Opferraum*.

[4] l. 110: ὁ ἱερεὺς δὲ ἐπιτελείτω τὰς ἐθίμους λειτουργίας στιβάδος.

[5] l. 112: τιθέτω τὴν καταγωγίων σπονδὴν στιβάδι.

[6] l. 60: οὐδενὶ δὲ ἐξέσται ἐν τῇ στιβάδι οὔτε αἶσαι οὔτε θορυβῆσαι οὔτε κροτῆσαι. μετὰ δὲ πάσης εὐκοσμίας καὶ ἡσυχίας τοὺς μερισμοὺς λέγειν καὶ ποιεῖν προστάσσοντος τοῦ ἱερέως ἢ τοῦ ἀρχιβάκχου.

[7] l. 100 s.: ἐὰν δέ τις τῶν εἰσερχομένων τὸ ἰσηλύσιον μὴ διδοῖ τῷ ἱερεῖ ἢ τῷ ἀνθιερεῖ, εἰργέσθω τῆς ἑστιάσεως.

[8] l. 140 s.: ἐξερχέσθω τοῦ ἑστιατορείου. Ἐὰν δὲ ἀπειθῇ, αἱρέτωσαν αὐτὸν ἔξω τοῦ πυλῶνος οἱ κατασταθησόμενοι ὑπὸ τῶν ἱερέων ἵπποι, καὶ ἔστω ὑπεύθυνος τοῖς περὶ τῶν μαχωμένων.

accattabrighe, e cioè col divieto di accedere al *bakchèion*[1]. Si poteva poi venir esclusi dal sacrario senza perciò venir esclusi dal refettorio, perchè lo statuto prescrive che colui che non paga il canone mensile per il vino e per le festività debba venir escluso dal sacrario[2], ma non dal *bakchèion*. Da tutto ciò si conclude che il refettorio e il sacrario erano così disposti che si poteva accedere all'uno e all'altro indipendentemente, frequentando l'uno dei due locali senza pur entrare nell'altro. Ora se osserviamo nella pianta a fig. 1 il complesso dei locali che circondano la stibade, vedremo che si può benissimo accedere ai due stanzini 15 e 16 e alla terrazza F senza dover passare dalla sala 20, e viceversa si può entrar in questa senza toccar la terrazza F. Questa coincidenza, che non può esser fortuita, unita alla singolarità topografica degli ambienti e al contenuto liturgico stesso delle pitture, ci fa pensare che la parte nord-ovest della villa costituisca un *bakchèion* privato, formato, come quello di Atene, da un sacrario (stanza 20) e da un refettorio (terrazza F) per l'agape. E potremmo anche affermare che lo stanzino 16 con le sue pitture dionisiache risponde, nella distribuzione dei locali, a un'abside trovata nel lato ovest del *bakchèion* ateniese, con sculture relative al culto di Dioniso ; e finalmente noi crediamo che non è una coincidenza fortuita che tanto nel *bakchèion* di Atene quanto in quello di Pompei le due divinità principali sono Dioniso e Core nominati, nel primo, in testa alla lista delle divinità che si rappresentavano nel dramma sacro[3], presenzianti, nel secondo, la liturgia in loro onore.

Con che non diciamo che il nesso tra queste due serie parallele di fatti ad Atene e a Pompei sia immediato : diciamo però che il *bakchèion* pompeiano era organizzato secondo una costumanza rituale alla quale rispondeva pure quello di Atene, che tutte e due insomma servivano, fondamentalmente, a una stessa religione come del resto sarà provato nel secondo capitolo le cui conclusioni qui anticipiamo.

La parte nord-ovest della villa pompeiana era dunque un

---

[1] l. 86 s. : προστειμάσθω πρὸς χρόνον μὴ εἰσελθεῖν,
[2] l. 46 : ἐὰν δὲ μὴ πληροῖ. εἰργέσθω τῆς στιβάδος.
[3] l. 123 s.

bakchéion: diciamo anzi, con piena esattezza, una basilica[1] privata, ricavata, con i rimaneggiamenti necessari, dalla casa stessa; il secondo dei due cubicoli fu adottato per i *protéleia*, cioè per i sacrifici preparatori, e il triclinio fu adottato come stibade: mentre la terrazza fu forse adibita a *bestiatoréion*. E allora il triclinio e il cubicolo furono dipinti con le pitture che oggi mostrano, in armonia alla loro nuova funzione. Si è creduto e affermato che questi rimaneggiamenti, e cioè, in altre parole, la stessa istituzione della basilica risalisse agli ultimi anni di Pompei, cioè poco innanzi al 76 d. C.: e un muro non ancora intonacato, tirato su in una stanza della parte nord-est della casa, dimostrando che taluni rimaneggiamenti furono interrotti dall'eruzione, rende a prima vista verosimile questa congettura[2]. Ma un attimo di riflessione dice che se così fosse le pitture della basilica come quelle della parte profana della casa dovrebbero mostrare il *quarto* stile pompeiano; mentre invece esse appartengono al primo periodo del *secondo* stile che cade più o meno alla fine dell'età repubblicana[3]. Non potendosi infatti ammettere che l'artista, al quale fu affidata la decorazione della basilica, si pigliasse il capriccio inutile di eseguire le sue pitture in uno stile anteriore di più che un secolo, e allora del tutto fuori d'uso, non

---

[1] Adotto questo termine, che mi vien consigliato dal mio illustre amico prof. Sogliano, perchè esso denotava il luogo di riunione di taluni collegi sacri: specialmente, a quel che pare, di religioni mistiche. Valga come esempio la *basilica Hilariana* del *collegium dendrophorum Matris deum Magnae et Attis*, sacra ai misteri di Cibele come risulta dalla epigrafe musiva che sta innanzi all'ingresso, scoperta sul Celio nel 1889 (GATTI in *NS*. 1889 p. 398 s; SOGLIANO *La basil. di Pomp.* in *Mem. Acc. Arch. Nap.* II 1911 p. 119 s).

[2] Nel Tablino (V. la fig. 1) vi è un muro divisorio rimasto rustico: in un ambulacro del peristilio fu trovata della calce spenta. Ciò fa credere che il padrone della villa stava eseguendo nella parte nord-ovest talune modifiche che furono interrotte dalla eruzione (Cfr. DE PETRA in *NS*. 1910 p. 141). Ma non si devono confondere e porre come coevi questi lavori con quelli relativi alla trasformazione dei cubicoli e del triclinio in basilica, che sono di molto anteriori.

[3] Il secondo stile rimase in uso fino nella età augustea (MAU-KELSEY *Pompeii* New-York 1902 p. 462).

resta che concludere che veramente la basilica fu istituita durante il secondo stile, e che i rimaneggiamenti subiti dalla villa poco prima del terremoto non hanno che vedere con l' istituzione della basilica.

Un'altra idea che occorre eliminare è che la liturgia pompeiana derivi da un originale greco. Anche questa è un' idea che a primo sguardo pare inevitabile e che invece si presenta, a un esame attento, come del tutto insostenibile.

Il punto da tener presente è che, anche ammesso che la liturgia derivi da un originale greco, la derivazione dovette limitarsi al *solo stile*, non alla composizione. Lo sfondo è infatti pompeiano, non greco. Nella Villa di Fannio Sinistore a Boscoreale furono trovate due pareti che sono assolutamente identiche a quelle della stibade se la immaginiamo, libera dalle figure, con i suoi riquadri divisi da lesene di finto marmo, incorniciati da una doppia filettatura, con la sua fascia di finto marmo screziato, e col suo meandro pseudoplastico. Infatti in quelle due pareti [1] voi trovate le stesse lesene, la stessa fascia di finto marmo, lo stesso meandro pseudo-plastico: cosa tanto più singolare in quanto nel secondo stile il pilastro è eccezionale, laddove ricorre frequente la colonna [2], e manca del tutto, per quel che sappiamo, questa specie di pilastri ridotti a semplici lesene, senza nè base nè capitello. Dobbiamo ancora aggiungere che anche nella villa di Fannio Sinistore le figure dipinte sulle pareti sono immaginate stanti o sedenti su un podio marmoreo [3], tal quale come nella Villa dei misteri. Vi è dunque un' intima parentela artistica tra queste due ville: può darsi che la decorazione a riquadri e lesene, con meandro pseudoplastico in alto, passasse dall'una all'altra villa, può darsi che derivasse da un modello comune. Non possiamo però ragionevolmente pensare che questo modello fosse greco nel senso proprio della parola. Si può ammettere per ipotesi che i riquadri e le lesene potessero trovarsi anche nella pittura greca, ma certamente

---

[1] Barnabei *La Villa pomp. di P. Fannio Sinistore* (Roma 1901) p. 22 fig. 5, p. 57 fig. 15.

[2] Mau *Gesch. d. dekorat. Wandmalerei in Pompeij* (Berlino 1882) pp. 130, 147.

[3] Barnabei *o. c.* tavv. V, VI, VII, VIII.

non greco è il podio con sopravi le figure, che non ha alcun riscontro nelle pitture vascolari greche, dove si trova continuo il riflesso della pittura parietale. Si tratta evidentemente di una forma molto semplice di secondo stile pompeiano che di architettonico non ha altro che le lesene: forse una forma di transazione tra il primo e il secondo stile.

Se dunque la liturgia fosse copia di un originale greco, come molti credono, sarebbe necessario ammettere che questa pittura fu dal copista a così dire avulsa dal suo proprio sfondo e non solo applicata allo sfondo pompeiano a lei estraneo, ma adattata e subordinata al podio. Ciò è evidentemente assurdo. Non si comprende perchè, dovendo copiare un famoso dipinto greco per gente che adorava l'arte greca, il pittore avrebbe dovuto sottrarre le varie figure al loro sfondo naturale, proiettarle su uno sfondo non greco ma pompeiano, e trasformarle in tante creature vive facendole agire su un podio.

Tutto ciò è impossibile. E allora si deve concludere che la liturgia pompeiana non è copia o derivazione di un originale greco. Essa è certamente opera di un valoroso artista al quale la pittura greca del IV secolo era familiare, ma essa è una libera invenzione di questo artista. Così si spiega come in questa nobilissima composizione, così ricca di figure, di gesti, di motivi sieno così scarsi i riscontri con altre opere d'arte: infatti, eccettuati il gruppo di Dioniso e Core e la danzatrice ignuda dell'ultimo episodio, nulla vi è in questa pittura che ricordi pitture parietali o vascolari, sculture, gemme o che so io.

La liturgia pompeiana è dunque l'invenzione di un valoroso pittore, che imitò o seguì modelli greci, ma non copiò nessuna pittura greca. Essa va considerata come un monumento propriamente pompeiano e cioè, in ultima analisi, romano, il quale può essere considerato come greco solo nel senso in cui usiamo questa parola parlando, per esempio, di talune odi di Orazio. Il monumento più affine ad esso, da porsi insieme ad esso nella storia dell'arte, è costituito dalle «Nozze Aldobrandine»[1] che pure sono una pitttura narrativa

---

[1] NOGARA *Le Nozze aldobrandine* Milano 1907; PFUHL *Malerei u. Zeichnung d. Griechen* (München 1923) III tav. 318 SPRINGER-WOLTERS *Handbuch* I[10] Tav. 12, 1 REINACH *Rép. des peint.* p. 265 1.

rituale, eseguito a Roma secondo il gusto ellenistico: cioè, arte romana.[1] Noi sappiamo del resto da Vitruvio che nel secondo stile si usò talora ornare le pareti con pitture narrative[2]: e Vitruvio si riferisce a Roma.

Questa conclusione non riguarda soltanto la storia dell'arte: essa ha speciale interesse per la storia dell'orfismo. Infatti se quanto abbiamo detto è vero, la nostra liturgia acquista un valore tutto particolare. Essa non è più un documento riferibile alla Grecia ma ha il suo punto di appoggio proprio a Pompei: spiegando il significato di quelle scene noi non abbiamo ricostruito dei riti che si celebravano assai lontano, ad Agre, ma abbiamo rievocato scene che erano avvenute proprio lì, a Pompei. Invece di essere una fredda e astratta derivazione artistica, la liturgia diventa un documento vivo, e un ricordo di cose veramente avvenute.

Perchè si volle istituire questa basilica proprio in questa remota villa, fuori di città, stroncando e modificando così la natura e l'uso stessi della villa invece di costruire un edificio apposito? le cerimonie che vi si dovevano compiere eran dunque proibite e tali che non si potessero celebrare in un edificio pubblico a ciò debitamente costrutto? Ebbene sì; quelle cerimonie erano vietate, severamente vietate, e il celebrarle non era senza rischio. Perchè i misteri orfici, che sono riprodotti e quasi a noi rivelati dalle mirabili pitture, erano proibiti in Italia fin dal famoso senatoconsulto De Bacchanalibus del 186 a. C.[3] che, corroborato dal ricordo degli enormi scandali che lo avevano provocato, non andò mai in disuso e dovette essere certo in pieno vigore al tempo a cui risale la istituzione di questa basilica orfica privata, cioè nei primi anni del primo secolo, poichè da allora non si parla più di baccanali a Roma, e la religione dionisiaca continua ad esistere solo come religione segreta e privata[4].

---

[1] V. Pfuhl *o. c.* Testo II p. 873 s.

[2] Vitr. VII 5 2: nonnullis locis item signantur megalographiae habentes deorum simulacra seu fabularum dispositas *explicationes*.

[3] Liv. XXXIX 8 s.: *CIL.* I 43; Bruns *Fontes*[7] p. 164 s. Su questa proibizione v. specialmente Wissowa in Pauly-Wissowa II col. 2722 e Lenormant in Daremberg-Saglio I p. 590.

[4] Wissowa in Roscher II col. 2028.

E si badi ancora: i misteri eleusini furono trapiantati ed ebbero vigore proprio a Napoli dove si celebrava la corsa delle fiaccole[1], e proprio in Campania il culto di Demetra - Cerere e di Dioniso - Libero era frequentissimo[2]: da Livio poi sappiamo che quei baccanali che, degenerando in orgia, provocarono il senato consulto, erano celebrati esclusivamente da donne e si celebravano da principio solo di giorno, e che lo scandalo cominciò proprio in Campania[3]. Ora è un fatto constatabile con un semplice sguardo alle pitture che esse riguardavano una iniziazione femminile, e l'enorme finestra del triclinio, che fu conservata, prova che le iniziazioni si facevano di giorno.

Del resto la religione dionisiaca nella sua forma orgiastica era un privilegio del sesso gentile; le Baccanti di Euripide ne fanno testimonianza; tutti i ricordi di epidemie dionisiache si riferiscono a donne[4]. A Celee ci era l'uso di eleggere per ogni tornata dei misteri un altro ierofante che poteva anche essere una donna[5].

La nostra liturgia va dunque riferita non già alla religione attica ma al fermento mistico campano e romano. Lo stile della decorazione della villa getta una grande luce su questo punto e ci indica quasi lo sfondo religioso entro al quale conviene riferire la liturgia pompeiana e con essa la basilica.

Noi dobbiamo considerarla nello sfondo della rinascita neopitagorica che alla fine dell'età repubblicana sorse in Roma quale reazione contro l'intellettualismo e il materialismo.[6] Roma era stata preparata a questo risveglio dalla sua stessa espansione nell'Italia meridionale che l'aveva messa in contatto con i centri orfici e pitagorici della Magna Grecia dove

---

[1] Nilsson *Griech. Feste* (Lipsia 1906) p. 336.
[2] Nissen *Pomp. Studien* p. 326 s.
[3] Liv. XXXIX 13: *primo sacrarium id feminarum fuisse.*
[4] V. le testimonianze a p. 207 n. 2.
[5] Paus II 14 1.
[6] Sul risveglio neopitagorico V. spec. Gianola *La fortuna di Pit. presso i Rom. dalle orig. al tempo di Augusto* (Catania 1921), Cumont *After life in roman pag.* (New Haven 1922) 20 s.; Rostowtzeff *Mystic Italy* (New-York 1927) p. 16 ss. Sulla filosofia neopitagorica Zeller *Phil. der Griechen* 5 ed. III 2 p. 92 s.

fin dal IV secolo il pitagorismo era diffuso[1]; fu proprio il trionfo delle armi romane che inoculò nella civiltà romana i germi, del tutto estranei allo spirito romano, del misticismo. E la stanchezza sopraggiunta dopo le spaventose vicende del trionfo romano aiutò potentemente il progresso di questo nuovo spirito religioso. Il trovamento dei supposti libri di Pitagora avvenuto nel 181[2] segna il trionfo di questa invasione pitagorica. Posidonio introduce in Roma col neostoicismo il misticismo platonico, e specialmente il dualismo psicologico e la dottrina del corpo tomba in cui l'anima preesistente si incarna e dal quale si libera con la morte. Ennio comincia gli annali con un sogno in cui Omero espone le proprie successive reincarnazioni[3].

Appio Claudio Ceco scrisse un poema pitagorico[4]; Nigidio Figulo amico di Cicerone riuniva intorno a sè i discepoli e leggeva i libri pitagorici[5]; Catone è descritto da Cicerone come pitagorico[6]; Cicerone era imbevuto di misticismo dal quale sono ispirati il Sogno di Scipione e il 1º libro delle Tusculane[7], e andò a Metaponto a visitare il luogo dove si diceva che Pitagora era stato ucciso[8]; M. Varrone volle essere sepolto secondo il rito pitagorico[9]; Roma, insomma, come dice Cicerone, era impregnata di pitagorismo[10].

Or non bisogna dimenticare che questa rinascita neopitagorica non rimase ristretta agli intellettuali, altrimenti non si spiegherebbe perchè la gens degli Emilî avesse inventato la sua discendenza da Marmacos o Mamercos, figlio di Pitagora[11], se ciò non era per ingrandire agli occhi del popolo il

---

[1] ARISTOX. *ap.* PORPH. *Vita Pyth.* 22 = *FHG.* 5; IAMBL. *V. P.* 152. Sulla formazione di leggende intorno a Pitagora sorte in età romana V. LÉVY *La legende de Pythagore* Paris 1927 p. 34.

[2] SEXT. EMP. *Adv. Phys.* II 281.

[3] SCHOL. *Pers.* VI 10.

[4] CIC. *Tusc.* IV 1, 8.

[5] Su Nigidio v. spec. CARCOPINO p. 196 s.

[6] CIC. *De sen.* XI 38.

[7] V. anche *Rep.* VI 15, 26 e 29; *Tusc.* I 16, 36 ecc.

[8] CIC. *De finibus* V 2, 4.

[9] PLIN. *N. h.* 35, 160. Però il rito descritto da Pl. non è orfico.

[10] TUSC. IV 12: *Pythagorae autem doctrina cum longe lateque flueret permanavisse mihi videtur in hanc civitatem.*

[11] CARCOPINO p. 183 n. 1.

proprio prestigio sfruttando la popolarità del nome di Pitagora; e probabilmente Orazio allude a talune credenze popolari quando irride ai sogni pitagorici [1].

Anche popolari sono gli aspetti magici di questa rinascita: Nigidio Figulo lasciò fama di mago [2]; Vatinio, altro pitagorico, era dedito a pratiche magiche [3]; probabilmente le invettive di Orazio contro Canidia sono qualche cosa di più di una esercitazione letteraria [4]. Questo misticismo si polarizzò in un problema che allora specialmente incombeva sugli animi: l'oltretomba.

Nel popolo erano diffusissime quelle spaventose rappresentazioni infernali che i Romani avevano ricevuto dagli etruschi e che Lucrezio inutilmente irride [5]. Varrone aveva scritto intorno alla necromanzia [6]. Laberio aveva scritto un mimo intitolato Nekyomanteia; con racconti di apparizioni giravano pitture rappresentanti scene di tormenti infernali [7]; Cicerone descrive la impressione profonda che al teatro facevano sul pubblico i personaggi che affermavano di esser usciti dagli inferi attraverso le spelonche immense piene di caligine e aggiunge che anche coloro che sapevano che i corpi erano stati cremati si immaginavano che i morti soffrissero agli inferi corporalmente [8]; Dionisio di Alicarnasso, per dar il colore del tempo al suo racconto, mette in bocca a Veturia, madre di Coriolano, allusioni all'Ade, alle punizioni dei mal-

---

[1] Hor. *Ep.* II 1, 52.
[2] Euseb. *Chron.* Ol. 184.
[3] Cic. *In Vatin.* 14.
[4] Hor. *Ep.* V; XVII; Serm. I 8, 24.
[5] Lucr. *De rer. nat.* III 624 s. 991 s. 1024 s.; IV 41 s.
[6] Aug. *Civ. Dei* 35, 25: *Quod genus divinationis (hydromantia) idem Varro a Persis dicit allatum quod et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat: ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari et* νεκρομαντεΐαν *graece dicit vocari, quae sive hydromantia sive necromantia dicatur id ipsum est ubi videntur mortui divinare.*
[7] Polyb. VI 5611; Lucr. III 629; Cic. *Disp. Tusc.* I 16: *poetarum et pictorum portenta*; Plaut. *Capt.* V 4, 1 s. (997): *vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent cruciamenta.* Cfr. Lutat. Plac. *ad Stat. Theb.* IV 316: *Iuxta picturam illam veterem in qua haec tormenta descripta sunt.*
[8] Cic. *Tusc. disp.* I 16.

vagi, alla felicità dei buoni, alle pianure di Lete[1]. L'idea della retribuzione oltremondana doveva diventar rapidamente popolare in quella specie di rapido medio evo che tenne dietro alle guerre civili: essa conteneva l'unica risposta a quel senso di colpa universale che pesava sulla società romana[2].

Nelle classi colte dominava, in forma filosofica, la stessa tendenza; le persone intelligenti, non meno del popolo, avevano presente allo spirito l'oltretomba. Nigidio Figulo e Posidanio avevano diffuso le concezioni escatologiche pitagoriche: Cicerone si fa mandare da Attico gli scritti escatologici di Dicearco[3], nel I libro delle Tusculane espone la dottrina platonica dell'anima, nel sogno di Scipione ricalca il mito oltremondano platonico e nella *Consolatio* afferma che siamo nati per purgare le colpe[4], nel *De legibus* glorifica i misteri eleusini[5].

Tra tutte queste voci che ammoniscono col pensiero e il ricordo dell'oltretomba, giganteggia la Catabasi vergiliana di Enea.

Sarebbe un errore considerar il VI libro dell'*Eneide* come una imitazione letteraria, voluta dalla moda, della *Nekyia* omerica.

L'influenza del poema omerico non si deve negare: ma non si deve nascondere che tra la *Nekyia* omerica e quella virgiliana c'è una diversità essenziale: il destino oltremondano delle anime è assai diverso nel poema latino da quello che è nel poema greco. In questo il concetto della retribuzione non esiste, fatta eccezione della ristretta interpolazione orfica: in quello invece la retribuzione domina del tutto. Con Virgilio siamo lontanissimi dalla scialba e barbara concezione omerica della vita oltremondana. È evidente che l'idea di introdurre la catabasi dell'eroe venne a Vergilio da Omero, ma è evidente che per l'attuazione egli dipende da altre concezioni, estranee all'*Odissea*, tranne nella interpolazione orfica. Queste concezioni, come è universalmente riconosciuto, son quelle

---

[1] Dion-Hal. VIII 52.
[2] V. Norden *Vergilius Maro Aeneis* VI Buch (Lipsia 1903) p. 3.
[3] Cic. *Ad. Att.* XIII 31, 2; 32, 2.
[4] Lact. *Inst.* III 18.
[5] Cic. *De leg.* II 36-37.

dell'orfismo: anzi non par possibile dubitare che il poeta avesse sott'occhio una vera e propria catabasi orfica [1].

Questa congettura è resa assai verosimile dal fatto che nella Catabasi vergiliana si trovano non solo particolari precisi, propri della escatologia orfica [2], ma anche frasi proprie della letteratura e della tradizione orfiche [3].

Siamo, dunque, innanzi a qualche cosa di assai più profondo di quel che può essere una imitazione letteraria. Virgilio qui appare veramente come uno spirito profetico, e veramente ei parla al popolo romano. Quel sentimento messianico di un rinnovamento, quel bisogno di affermare che l'uomo deve redimersi dalla colpa, che lo aveva portato a scrivere la quarta ecloga, ora ritorna nella catabasi del suo eroe: come Enea diventa uomo nuovo, degno del suo destino, passando attraverso gli inferi [4], così il popolo romano si avvia all'avvenire purificato

---

[1] Sull'origine orfica della Catabasi virgiliana v. spec. DIETERICH *Nekyia* p. 153 s., NORDEN *Vergilstudien* in *Hermes* 1893 XXVIII p. 361 s. e le conclusioni a p. 405, nonchè *Vergilius Aen. VI Buch* pp. 20-21 e ai luoghi più sotto citati. V. anche REINACH *L'orphisme dans la IV éclogue de Virgile* (*RHR.* 1900 p. 365 s. = *CMR.* IV p. 66 s.) dove però la tesi orfica è esagerata.

[2] Per es. i morti spaventati da Cerbero (VI 400 s.) Cfr. PLAT. *Gorg.* p. 493 BC e PLUT. *Non posse suav. vivi* 27, 110 5 A (NORDEN *o. c.* p. 232), i gemiti e le flagellazioni (VI 527 s.). Cfr. PLAT. *Rep.* II 361 E; PLUT. *De genio S.* 22 p. 590 F; LUC. *Vera hist.* II 20 (NORDEN p. 268). Però non trovo che il vergiliano *verbera, stridor ferri, tractae catenae* corrisponda, tranne il primo termine, al platonico μαστιγώσεται στρεβλώσεται δεθήσεται, come dice Norden.

[3] *Thraeicia fretus cithara* (VI 120) corrisponde al ἡμετέρῃ πίσυνος κιθάρᾳ di PS.-ORPH. *Argon.* v. 42 Abel. (Però non mi par da concludere col NORDEN p. 156 che questa frase è una citazione dello stesso compilatore delle Argonautiche orfiche tolta da una preesistente Catabasi, che Vergilio deve aver conosciuto. Ancora: *si sit mihi fas* audita *loqui* (VI 266) cfr. ABEL p. 141 = KERN test. 149: τήνδε παρά σοι ἔκλυον ὀμφὴν λέγοντος; PLAT. *Prot.* 524 B: ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω: *Men.* 81 A: Ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν In NORDEN p. 203 altri esempi. *Veterum malorum supplicia expendunt* (v. 739), specialmente in quanto è detto delle anime che scontano la pena, corrisponde a ποινὰν ἀναπέτεισα ἔργων οὔτι δικαίων di una lamina orfica (DIELS p. 281 n. 19).

[4] FOWLER *The rel. exper. of the rom. people* (Lond. 1911) p. 219.

dalla colpa, con Augusto. Il concetto fondamentale dell'escatologia orfica, mediato da Virgilio, cioè la dottrina che l'anima deve purgare la colpa stando rinchiusa nel carcere del corpo, acquistando la vera vita dopo la morte, come nel sogno di Scipione il gran morto afferma [1], diventa direi quasi la filosofia della storia romana nel suo passaggio dalla repubblica all' impero.

Così l'orfismo diveniva l' interprete del destino romano. Già nella quarta ecloga il pitagoreismo, col suo mito delle successive età, aveva fornito al poeta l'allegoria della caduta di Roma [2]: ecco ora il mito stesso fondamentale orfico della palingenesi veniva ad ammonire i Romani, sazi di odî e di vizi, che solo chi sconta il peccato entrerà nel Regno. Come la Grecia era stata salvata mercè l'orfismo dal materialismo democriteo, così ora Roma è salvata dall'ateismo lucreziano; in Grecia il profeta della palingenesi era stato Platone, a Roma lo sarà Virgilio.

> Primieramente il ciel, la terra e il mare,
> quanto appare e quant' è, muove nudrisce
> e regge un che v' è dentro, o spirto o mente
> o anima che sia dell' universo:
> che sparso per lo tutto, e per le parti
> di sì gran mole, di sè l'empie, e seco
> si volge, si rimescola e s'unisce.
> Quinci l'uman legnaggio, i bruti, i pesci,
> e ciò che vola e ciò che serpe, han vita,
> e dal foco e dal ciel vigore e seme
> traggon, se non se quanto il pondo e il gelo
> dei gravi corpi, e le caduche membra
> le fan terrene e tarde. E quinci ancora
> avvien che tema e speme e duolo e gioia
> vivendo le conturba, e che rinchiuse
> nel tenebroso carcere, e ne l'ombra
> del mortal velo, a le bellezze eterne
> non ergon gli occhi· Ed, oltre a ciò, morendo,
> perchè sian fuor de la terrena vesta,
> non del tutto si spoglian le meschine
> de le sue macchie; chè il corporeo lezzo
> sì l' ha per contagio infette,

---

[1] *Somn. Scip.* III 6: *hi vivunt qui corporum vinculis tamquam carcere evolaverunt: vestra vero quae dicitur vita, mors est.*

[2] WEBER *Der Prophet u. sein Gott* (Lipsia 1925) p. 80.

che scevre anco dal corpo, in nuova guisa
le tien contaminate, impure e sozze.
Per ciò di purga han d'uopo e per purgarle
son de l'antiche colpe in vari modi
punite e travagliate: altre ne l'aura
sospese al vento, altre ne l'acqua immerse
ed altre al foco raffinate ed arse:
chè quale è di ciascuna il genio e il fallo
tale è il castigo. Indi a venir n'è dato
negli ampi Elisi campi; e poche siamo,
cui sì lieto soggiorno si destini.
Qui stiamo infin che il tempo a ciò prescritto
d'ogni immondizia ne forbisca e terga
sì che a nitida fiamma, e semplice aura
a puro eterio senso ne riduca.
Quest'alme tutte, poichè di mille anni
han vôlto il giro, alfin son qui chiamate
di Lete al fiume, e in quella riva fanno,
qual tu vedi colà, turba e concorso.
Dio le vi chiama, acciò che ivi deposto
ogni ricordo, men dei corpi schive
e più vaghe di vita, un'altra volta
tornin di sopra a riveder le stelle [1].

In questo tragico sfondo di rinnovamento, tra bagliori sanguigni, piace a noi vedere proiettata la liturgia pompeiana. Mentre la neofita morendo e rinascendo in Zagreo purga le colpe del secolo, ripetiamo il lamento di Virgilio e di Orazio: «La guerra civile infuria come un carro i cui cavalli sfrenati non sentano più l'auriga [2]! I nostri genitori, più malvagi degli avi, han prodotto noi di essi peggiori e noi tra poco produrremo una schiatta ancor peggiore» [3]. Forse tutto ciò è fantasia. Ma forse qualche cosa di vero abbiamo detto. Forse dinanzi alla spaventosa tragedia del popolo romano un poco della profetica anima vergiliana dovette ridestarsi e palpitare nella solitaria villa pompeiana: e qualcuno avrà pensato che dinanzi all'infuriar del peccato conviene all'uomo raccogliersi nella speranza della retribuzione oltremondana.

Così, nel segreto della villa suburbana, ardeva, ignorata dagli uomini e perseguitata dalla legge, la fiammella della

---

1 VI vv. 724-751.
2 VERG. *Georg.* IV 511 s.
3 HOR. *Od.* III 6 45 s.

fede orfica, insegnando agli uomini dov' è la felicità vera. Segretamente, per quella via dei sepolcri, lungo la quale dormono coloro che questa felicità non avevano cercata, convenivano i devoti alla loro basilica, cortesemente accolti dal padrone di casa che aveva messo a servigio della sua religione la sua casa medesima. Colà celebravano essi la sacra liturgia, giusta i canoni della loro credenza antichissima, per riacquistare la purezza e la felicità, mentre pareva che intorno a loro il mondo si dissolvesse. Ma poco durò il rifugio, chè l'eruzione vesuviana seppellì la basilica forse ottanta o novant'anni dopo che era stata costrutta. E nel momento della immane tragedia che seppellì la loro povera chiesa per restituirla a noi, veramente rinata dopo tanti secoli, forse qualcuno avrà avuto nel pensiero, come un supremo conforto, la visione dei prati felici di Persefone, ai quali l'anima sarebbe giunta sfuggendo dal corpo schiacciato sotto l' inesorabile lapillo.

PARTE SECONDA

(MISTICA)

Il drama sacramentale.

I.

1.

Il mistero fu un drama subbiettivo,

Che cosa era il mistero? Era una pantomina? Un drama? Una mascherata? Un'allegoria? Come agiva sull' iniziato? Quali erano le sensazioni attraverso le quali l' iniziato arrivava a quella, cui accenna Platone dove parla del terrore e della riverenza provati dall' iniziato [1], profonda emozione che Apuleio ricorda quando narra come con la voce rotta dai singhiozzi recitò, dopo l' iniziazione, la preghiera a Iside [2], e che Elio Aristide descrive quando accenna allo stato di dormiveglia, ai capelli irti, alle lacrime piene di gioia, alla leggerezza dell'animo, a tutto un complesso di emozioni che secondo lui, non può immaginare se non chi ci è passato [3]? Che cosa vedeva e udiva l' iniziato?

Su questo punto la scienza si affaticò inutilmente, tentando di dissipare le gravi tenebre del segreto, e dichiarandosi spesso vinta [4]. L'opinione che, più o meno variata, predomina

---

[1] Plat. *Phaedr.* 251 A.

[2] Apul. *Met.* XI 124 Van der Vliet: *Provolatus denique ante conspectum deae et facie mea diu detersis vestigiis eius, lacrimis obortis singulto crebro sermonem interficiens et verba devorans.*

[3] Aristid. *Or.* XXIV II p. 298 Iebb.

[4] Lobeck p. 188: *quorum* (i piccoli misteri) *ortus apparatus et institutio in occulto iacet.* Lenormant-Pottier in Daremberg II 1 p. 653: «c'est ce que l'on ignore absolument et ce que sera probablement jamais eclairci» (l' insegnamento di Agre e il modo come avveniva); Foucart p. 299: (il contenuto della parte dionisiaca dei piccoli misteri) «nous l' ignorons absolument». Preller in Pauly *Realenc.* V. p. 319 nega importanza al passo di Stefano Bizantino e crede che i piccoli misteri contassero di semplici purificazioni.

è che i misteri fossero una rappresentazione alla quale l'iniziato assisteva: immaginata da alcuni come un'azione liturgica, o una specie di messa in cui i sacerdoti erano attori [1]; da altri come dei corali o delle danze mimiche [2]; da altri come una spettacolosa rappresentazione vera e propria [3]; da altri ancora come drammi regolari intercalati di elementi epici consistenti nelle spiegazioni del ierofante [4], o addirittura dei cori [5], tanto che si pensò che dai misteri derivasse la tragedia greca [6]. Vi fu chi dette la parte predominante a una esibizione di simboli e di allegorie [7], o a una processione di statue colossali [8]; chi accentuò la parte dottrinale e intellettualistica [9].

Queste varie congetture, e specialmente quelle che immaginano il mistero come un vero drama, urtano contro insormontabili difficoltà materiali. Il telesterion protogreco di Eleusi aveva il piano superiore sostenuto da colonne e piloni: le quali crebbero sempre di numero coi successivi ampliamenti; nell'età pisistratea le colonne erano 25, nell'età posteriore alle guerre persiane e romana le colonne furono 42 [10]; dunque fino dagli inizi il telesterion di Eleusi fu inadatto a

---

[1] Foucart *Le drame sacré d'Eleusis* in *Compte-rend. Acad. Inscr.* 1912 p. 135.

[2] Farnell III p. 182.

[3] Fairbanks *Handb. of greek rel.* (New York 1915) pp. 131 e 134.

[4] Dieterich in *ARW.* XI 1908 p. 182 = *Kl. Schriften* (Lipsia 1911) p. 428.

[5] Harrison p. 569 s.

[6] Dieterich in *ARW.* ivi p. 163 s; Kern *Eleusinische Beitr.* (Halle 1909); Terzaghi in *Atti Accad. scienze Tor.* 1918 p. 277 s. V. specialmente gli argomenti contrari del Ridgeway p. 21 s.

[7] K. O. Müller in Ersch-Gruber *Allg. Enc.* Sezione I vol. 33 p. 284; Preller in Pauly *Realenc.* V p. 320; Decharme *Myth. de la Grèce* (Paris 1879) p. 367 crede a una «cerimonia simbolica».

[8] Lobeck p. 160; Lenormant in *Mem. Institut.* XXIV I p. 36 s.; Gerhard *Ueber den Bilderkreis von Eleusis* I (*Ges. Akad. Abh.*) p. 326.

[9] Chantepie de la Saussaye *Man. Hist. rel.* (Parigi 1904) p. 559.

[10] Rubensohn p. 25, Lenormant in *Mem. Inst.* XXIV I p. 353, Farnell III p. 181, Noack *Eleusis* (Berlino 1927) pp. 20, 3-4, 202.

qualsiasi scenografia[1] e le obbiezioni che la assenza della scenografia si spiega nell'età primitiva ma col progresso tecnico e artistico avrà avuto la sua parte, cade di fronte al fatto eloquentissimo che nei successivi rimaneggiamenti le colonne non solo furono conservate ma anzi aumentate; contrariamente, cioè, a quel che si suol fare quando si ricostruisce o si rimaneggia un teatro, il telesterion fu reso successivamente meno adatto ai progressi che l'arte scenica andava facendo nè mai si cercò di ovviare a quello che era il vero ostacolo per una eventuale « messa in scena », cioè che il piano superiore non poteva reggersi senza il sostegno delle colonne. Ciò dimostra all'evidenza che l'arte scenica non aveva nessun rapporto con quello che succedeva nel telesterion, cioè coi misteri eleusini.

Anche nel telesterion di Samotrace la sala è occupata da una doppia fila di colonne[2]; il telesterion eleusinio di Capo Kolias è detto da Esichio *polystylon*, cioè « dalle molte colonne », ciò che non può indicare se non una disposizione di simil genere[3]. Egualmente l'ipogeo scoperto a Roma fuori di Porta Maggiore, che è probabilmente un telesterion, è tutto ingombro di sei grossi pilastri[4].

Un tempo si pensò che nel suolo ci fossero trabocchetti, come negli anfiteatri, mediante i quali si potessero far sorgere dal suolo delle immagini a simulare l'anodos di Core[5], ma gli scavi fatti nel telesterion di Eleusi provarono la fallacia di questa congettura.

A questo risultato si accordano alcune testimonianze, le quali provano che davvero nel telesterion non c'erano statue. Plotino[6] paragona il filosofo ad un uomo che, penetrato nell'*adyton*, avendo lasciato dietro a sè le statue nel tempio, le ritrova davanti a sè quando riesce: ciò che dimostra che

---

[1] V. le osservazioni di NOACK pp. 227, 236, 238.

[2] LEROUX *Les origines de l'édifice hypostyle* (*Bibl. de l'école franc. d'Athènes* fasc. 108 Paris 1912) fig. 59; LEOPOLD *La basilique souteraine de la Porta Maggiore*, (*Mélanges* XXXIX, 1921-22) p. 169.

[3] HESYCH. 4800, 15 s. v. Κωλιάς.

[4] *NS*. 1918 p. 31 = LEOPOLD p. 166. CARCOPINO p. 25 e tav. X.

[5] FOUCART p. 413.

[6] PLOT. *Enn*. VII 9 11.

nell'*adyton*, che è poi il telesterion, dove si svolgeva il drama, non ci erano statue; e Proclo conferma Plotino quando dice che gli iniziati vedevano le statue prima di essere ammessi nel telesterion [1]. E che nel mistero mancassero del tutto apparati e artifici scenici si può desumere anche da ciò che nei conti di Eleusi manca ogni spesa di macchine o altro apparato scenico qualunque [2]. Fu anche notato giustamente che l'apparato e l'artificio scenico si possono ammettere in tesi generale per le grandi festività e per l'età tarda ma non per l'età arcaica e per le iniziazioni dei privati [3].

Del resto, anche ammesso che ad Eleusi si svolgessero veramente quelle grandi rappresentazioni scenografiche che si è immaginato, resterebbe ancora il quesito se tali rappresentazioni erano possibili in tante altre minori città dove pur si celebravano i misteri. Noi sappiamo che, per esempio, a Cele e a Megalopoli si solennizzavano i misteri di Demetra sul modello di quelli eleusini [4]. Ora, ammesso anche che ad Eleusi si eseguissero dei drami spettacolosi, avevano i provinciali di Megalopoli o di Cele a loro disposizione i mezzi tecnici di cui disponeva la gloriosa Eleusi, dove i misteri erano celebrati sotto il controllo dello stato? Forse che oggi la trilogia wagneriana rappresentata in una città di provincia non deve rinunciare a certi effetti scenici possibili solo a Bayreuth o a New York? E se a Cele e a Megalopoli questi effetti scenografici non erano possibili, in che consisteva dunque quello che potremmo chiamare il mistero provinciale?

Ho scelto Cele e Megalopoli come esempio perchè per queste due città vi è la attestazione di Pausania; ma non vi è dubbio che il mistero era su per giù lo stesso da per tutto. E allora noi chiediamo se per esempio nella grotta naturale di Zeus a Creta, dove si celebravano i famosi misteri dei Cureti [5], ci potevano essere i mezzi tecnici necessari per

---

[1] Procl. *Theol. plat.* I 3.
[2] Farnell III p. 182.
[3] De Jong pp. 245, 256.
[4] Paus. II 14: τὰ δὲ ἐς αὐτὴν τὴν τελετὴν ἐκείνων ἐστὶν εἰς μίμησιν, ὁμολογοῦσι δὲ καὶ αὐτοὶ μιμεῖσθαι Φλιάσιοι τὰ ἐν Ἐλευσῖνι δρώμενα.
[5] Schol. *Plat.* p. 446 Bekker.

una scenografia, e se di simili mezzi disponevano Lerne o Ermione dove pur si celebravano i misteri di Demetra [1].

Il problema, dunque, anche ammesso che davvero a Eleusi si impiegassero dei complicati mezzi tecnici per ottenere effetti scenografici, non si risolve, perchè resta insoluto il quesito che cosa a questi mezzi sostituiva la provincia che, certo, non ne aveva a sua disposizione.

Ma l'obbiezione più forte contro la concezione teatrale sta negli effetti mistici dei misteri, concordemente attestati dagli antichi scrittori, perchè, anche senza discutere se l'arte scenica greca dell'età arcaica e anche quella di età tarda fossero capaci di dare una rappresentazione suggestiva o illusoria nel vero senso della parola, non si può consentire che una qualunque rappresentazione drammatica di tipo comune potesse ottenere simili profondi e durabili effetti anche tenuto conto della psicologia diversa del pubblico. Non mancavano certo nè le statue nè gli artifici [2], come non mancavano oggetti rituali e simbolici che venivano mostrati [3], benchè non si arrivasse certo a quello sfoggio di luci e di passaggi che s'immagina dai più, in base alle fantasie che i dotti di altri tempi vollero ricamare intorno a talune mal comprese testimonianze letterarie accettate fino ad oggi ad occhi chiusi dalla scienza [4]: ma dalle statue o dagli altri modesti artifici, di cui potè disporre l'arte scenica greca, a questo rinnovamento dell'uomo, la distanza è tanta che chi voglia attenersi alla concezione teatrale ben fa a negare addirittura l'estasi nel mistero [5], o ad affermare che l'effetto era esteriore perchè vi mancava la fede [6], o a considerare senz'altro i misteri come una volgare mascherata [7].

---

[1] PAUS. II 34 9; II 36 7.

[2] Testi per le statue in LOBECK p. 573.

[3] PROCL. *In Plat. Tim.* II 83 F Diehl: τὰ δὲ ἔνδον ἀποκέκρυπται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας, ἃ καὶ μόνοις ἔστι γνώριμα τοῖς τελεσταῖς. Secondo Ippolito (*Refut. haer.* V 8 p. 163 DunckerSchneidewin) alla fine del mistero si mostrava agli iniziati una spiga.

[4] V. la discussione dei testi nell'appendice I.

[5] ROHDE p. 29 s.; MAURY *Hist. des rel.* (Parigi 1859) II p. 298.

[6] RENAN *Etudes d'hist. des rel.* (Parigi 1857) p. 55.

[7] BELOCH *Hist. Zeitschr.* NS. 48 (1900) p. 3.

Secondo noi la comprensione del mistero greco fu impedita dai misteri del basso medioevo. Illusi dal contenuto religioso e dalla denominazione, comuni a questi e a quelli, più ancora che dalla errata valutazione delle testimonianze, si pensò che il mistero greco dovesse essere una cosa simile ai misteri medievali, cioè una rappresentazione drammatica. Ma la società medievale, la mentalità stessa medievale, erano ben diverse dalla società e dalla mentalità greche del tempo in cui i misteri si formarono: a questa società, a questa mentalità corrispondono invece la società e la mentalità dei popoli più ingenuamente fantastici e propriamente primitivi [1].

Ora anche i popoli primitivi hanno i loro drami, ma vi manca ogni messa in scena.

Nei drami giapponesi detti *no*, derivanti da antichissime danze mistiche [2], non vi è messa in scena nè scenario: la scena è un palco a ruote sormontato da una tenda, sul quale si recita [3]. Altra volta la messa in scena è sostituita da simboli, come avviene nei misteri persiani detti *tazieh* [4], sorti al principio del secolo scorso, che drammatizzano la vita e la passione di Hassan e Hussein e dei loro discendenti, gli eroi sacri della setta degli Sciiti: misteri che, sia per la mentalità dalla quale sono usciti sia pei loro caratteri, corrispondono meravigliosa-

---

[1] Per il carattere primitivo del mistero, oltre alle analogie mistiche ed estatiche che illustreremo in seguito, si ricordi l'uso di cospargersi di gesso e l'uso del rombo usato presso tutti i popoli primitivi per l'appunto come si faceva nei misteri, cioè aggirandolo con una corda secondo che dice SCHOL. *Clem. A. Protr.* p. 6. Per l'uso primitivo del rombo v. HARRISON *Themis* p. 4.

[2] V. LLOYD in *ERE.* IV p. 889.

[3] BOUSQUET *Le Japon de nos jours* (Paris 1877) I p. 496.

[4] Su questi vedi GOBINEAU *Les relig. et les philos. dans l'Asie centr.* (Paris 1865) capp. XIII e XIV; CHODZKO *Théatre persian* (Paris 1878); DOZY *Essai sur l'hist. de l'islam* (Trad. da V. Chauvin Paris 1879) pp. 457-467; RENAN *Les téaziès de la Perse* in *Nouv. étud. d'hist. rel.* pp. 185-216; MONTET *La rel. et le théatre en Perse* in *RHR.* XIV pp. 277-390. Una bibliografia sufficiente sta in DOUTTÈ *Magie et rel. dans l'Afrique du Nord* (Alger 1904) p. 538 note 1 e 2. Molti di questi drami sono tradotti in francese da Chodzko e in inglese da PELLY *The miracle play of Hasan and Hussein* (Londra 1889). Uno è pubblicato da Gobineau.

mente ai misteri greci, tanto che, a nostro giudizio, la conoscenza di quelli aiuta la comprensione di questi.

Nei drami persiani non vi è messa in scena di nessuna specie. Il drama si recita su una piattaforma tutta aperta, che sta in mezzo al pubblico stesso, sulla quale tutti gli attori stanno contemporaneamente, avanzando o ritirandosi a seconda che hanno una parte nella recita. I luoghi sono indicati non scenograficamente ma simbolicamente: un mucchio di paglia tritata si trova sulla piattaforma e gli attori ne prendono qualche manata portandone con sè quando si avanzano a recitare, per rappresentare simbolicamente la sabbia del deserto di Kerbela, nel quale agonizza di sete la famiglia di Hussein [1]: altre volte il deserto è simboleggiato da un pugno di sabbia: un bacino d'acqua simboleggia il fiume Tigri presso il quale avvenne la battaglia, in cui Hussein fu vinto ed ucciso dopo aver visto morire tutti i suoi [2]. Così i due episodi più umanamente strazianti di tutta questa passione, che sono poi profondamente sentiti e vissuti dagli spettatori, mancano di ogni contorno scenico, e vi sopperisce la fantasia e la religiosità del pubblico.

Un caso assai simile di scenografia simbolica improvvisata, simile a quello suddetto, avviene in un mistero indiano con la uccisione del serpente che vive nel mare dell'aurora, per opera di Hatzikan, la stella matutina: il serpente è rappresentato da una cintura qualunque che uno degli attori si è levato [3].

Anche nei primi misteri medievali si trovano esempî di una scenografia del tutto simbolica: «Angelus autem — dice una didascalia — sublevans tapetum altaris, tamquam respiciens in sepulchrum» [4]; e un'altra: «Ita cantantes, ducant eum usque ad tabernaculum, in medio navis ecclesia, in similitudinem castelli Emaus praeparatum [5]»; e una terza: «Iesus cum discipulis inde discedat et abeat quasi in Galileam, et sit

---

[1] Gobineau *o. c.* p. 393.

[2] Pelly in Ridgeway p. 83; Cohen *Hist. de la mise en scène dans le théatre franc.* (Parigi 1906) p. 4.

[3] Schroeder *Mysterium und Mimus im Rigveda* (Lipsia 1908) p. 34.

[4] Du Meril p. 99.

[5] Du Meril p. 119.

praeparatus locus quidam ubi residat. Postea recedant Iudaei in quendam alium locum quasi in Ierusalem »[1]: e ancora altrove: « Ad repraesentandum conversionem beati Pauli apostoli paretur in competenti loco, quasi Ierusalem, quaedam sedes et super eam iuvenis quidam, in similitudinem Sauli.... Ex alia vero parte, aliquantulum longe ab his sedibus sint paratae quasi in Damasco duae sedes: in altera quarum sedeat vir quidam nomine Iudas et in altera princeps Synagogae Damasci »[2]; e finalmente: « Tertia responsio cum gloria patri decantato cum cereis et solemni processione de choro ad aliquem locum tendimus ubi sepulchrum imaginarium coaptatus »[3]. Anche qui vediamo che la parte scenografica più essenziale, anche nel rispetto religioso, manca del tutto: manca perfino il sepolcro stesso di Cristo!

Nel mistero persiano ci è poi un'altra forma di messa in scena, la quale evoca simbolicamente in un medesimo istante tempi, luoghi e avvenimenti lontani. Il Gobineau così descrive una scena: « Il sakou (la scena) rappresenta la pianura di Kerbela dopo il disastro. Gli arabi sono partiti: non resta nulla fuor che le tombe. Uno spesso strato di erbe verdi stende i suoi rami qua e là sulle sepolture, in forma di tumulo, e poi chè questo strato è deposto in maniera da non coprir nulla se non a metà, si vedono nelle tombe i corpi dei martiri. Agli uni manca la testa: agli altri le due braccia; questi ha un braccio di meno e la testa spaccata: quello, un fanciullo, ha il corpo attraversato da una freccia. Questi cadaveri si muovono perchè non sono dei fantasmi, ma gli attori stessi che sono ivi nascosti. Una tomba più vasta, alta come un altare, si trova all'estremità del sakou: quella dell'imam Hussein stesso. Si vede il santo coperto di piaghe disteso sulla sua tomba. Così lo spettatore vede in un medesimo tempo ciò che è sulla terra e ciò che è sott'essa: ma non è tutto. Delle spade, delle lance, sono piantate presso ciascuna fossa e ricordano la battaglia. Poi, tutto attorno, dei circoli di candele accese figurano la gloria celeste che circonda ormai gli imam, e i nimbi

---

[1] Du Meril p. 215 s.
[2] Du Meril p. 237.
[3] Mone *Schauspiede d. Mittelalt.*[2] (Mannheim 1852) I p. 9.

che si sono accesi per loro »[1]. Qui abbiamo una messa in scena che sopprime tutti i cambiamenti di tempo e di luogo evocando, mediante simboli, cose e fatti che difficilmente potrebbero essere portati sul palcoscenico, come per esempio la gloria del Paradiso, e che ad ogni modo sono divisi nel tempo e nello spazio.

In questa illimitata potenza evocatrice del simbolo, o, se si vuole, in questa illimitata potenza fantastica dell'uomo, sta il segreto del drama primitivo, che si svolgeva assai più nella fantasia dello spettatore che sulla scena. Perciò la messa in scena non aveva uno scopo riproduttivo, come è al dì d'oggi, non mirava cioè a far vedere allo spettatore, veramente e attualmente, fatti e cose, ma aveva uno scopo evocativo, mirava cioè a richiamare al pensiero di lui luoghi e fatti a lui già noti, lasciando libera la sua fantasia di integrare a suo piacimento il simbolo scenico.

Ciò però poteva avvenire solo in quanto il soggetto del dramma era sacro, cioè tradizionale, cioè fissato immutabilmente dalla religione, per modo che il simbolo evocava sempre quel tal mito, sempre quella tale leggenda, della cui sacrosanta verità il credente non dubitava. Bastava che lo sciita sapesse che quel pugno di sabbia simboleggiava il deserto perchè egli assistesse con la fantasia, prima ancora di vederla sulla scena, alla orrenda agonia dei martiri morenti di sete nel gran deserto infocato: bastava un bacino di acqua simboleggiante il Tigri, perchè egli vedesse la morte di Hussein che, colpito da una freccia alla bocca nell'atto che si china sul fiume a bere, alza al cielo le mani sanguinose: bastava che l'orfico vedesse lo specchio perchè egli evocasse tutta la tragedia di Zagreo, ucciso e risorto per recare alla umanità il beneficio della sua religione. Così al mistico basta una croce perchè egli riviva tutta intera la passione di Cristo, al punto da averne le stimmate alle mani e ai piedi.

Che bisogno avevano dunque questi credenti di un complicato scenario dal momento che conoscevano già il drama sacro, non fosse altro nel suo contenuto mistico, e avevano già tante volte sofferto e goduto rivivendo, per atto di sim-

[1] Gobineau o. c. pp. 444-6.

patia e di sentimento, la passione divina? Che cosa poteva aggiungere d'illusione o di passione un qualunque scenario a un greco del V o del IV secolo, di quell'età che vide e tremò davanti a quei terribili drami sacri che sono la Eumenidi di Eschilo o le Baccanti di Euripide, età la cui profonda religiosità era pronta a credere a tutto, a vedere tutto, anche il miracolo? Non sostituiva dunque la fede qualunque scenario? Del resto, la tradizione canonica intorno all'origine dei misteri orfici ci permette di pensare tutto al più, per l'appunto, all'uso di pochi simboli: la tradizione diceva cioè che Orfeo aveva introdotto in Grecia i misteri imitando le cerimonie che si facevano in Egitto alla sepoltura dei morti, quando si rappresentava la discesa agl'inferi del defunto [1]. In questa tradizione vi è certo una parte di vero: ed è certo che in Egitto non si rappresentavano, in occasione dei funerali più comuni, dei gran drami con spettacolose messe in scena, ma si esprimeva con pochi simboli il viaggio del defunto, facendo affidamento sulla fantasia degli astanti. La funzione della fantasia, ecco il punto capitale per comprendere il mistero: la capacità cioè di evocare sotto lo stimolo di un simbolo un determinato gruppo di rappresentazioni.

Un interessante episodio, che serve bene a far comprendere tutto ciò, è quello accaduto all'equipaggio della fregata La Belle Poule mentre incrociava cercando la corvetta Berceau dalla quale era stata divisa dall'uragano. A un tratto la vedetta segnalò una imbarcazione in mare, e tutti videro nel punto indicato una zattera colma di naufraghi, rimorchiata da altre imbarcazioni che facevano segnali di soccorso. Fu mandata una scialuppa in soccorso dei naufraghi, ma, arrivati sul luogo si trovarono dei tronchi galleggianti con delle foglie [2]. La fantasia dell'equipaggio, piena dell'idea che la corvetta fosse naufragata, era già predisposta, e bastarono alcuni tronchi galleggianti, che da lontano poterono parere una zattera, perchè tutti vedessero non solo la zattera ma anche i naufraghi.

---

[1] Diod. I 92 3; 96 6.
[2] De Dubor *Les mystères et l'hypnose* (Paris 1920) p. 67.

Non tutte le rappresentazioni teatrali consentono, però, questa messa in scena simbolica. Due sono le condizioni occorrenti: la prima è che del drama lo spettatore conosca, in tutti i particolari prima ancora di vederlo, l'ambiente e l'argomento, in modo che allo stimolo del simbolo la sua fantasia risponda immediatamente, evocando proprio quell'ambiente o quegli avvenimenti che il simbolo vuole evocare; la seconda è che il drama tocchi così vivamente lo spettatore, lo avvinca a tal punto e lo trascini a tal punto con la propria azione, da non permettergli di notare la mancanza della scenografia. Or queste due condizioni si avverano soltanto nel dramma sacro: soltanto il mistero tratta un argomento universalmente noto, sia questo il mito di Zagreo o la Passione di Cristo o la storia di Hassan; noto al punto che lo spettatore comprende sempre e subito a quali luoghi o a quali fatti il simbolo si riferisce; soltanto il mistero avvince e trascina lo spettatore con una forza che non possiede nessun'altra specie di drama antico o moderno: la forza della fede. Per ciò la scenografia simbolica se non è peculiare del mistero tuttavia trova nel mistero, meglio che in ogni altro drama, le condizioni necessarie per operare.

2.

Certamente per ammettere questo drama subbiettivo noi dobbiamo attribuire alla fantasia degli iniziandi una potenza rappresentativa assai superiore alla potenza nostra. Per avere un' idea di ciò che avveniva nella loro fantasia bisogna ricorrere a qualche esempio eccezionale. I personaggi di Dickens, per esempio, assumevano spesso una personalità indipendente e vivevano di una loro vita; Mr. Gamp, per esempio, gli parlava generalmente in chiesa. Egualmente i personaggi di De Curel assumevano una personalità indipendente, sì che l'autore li vedeva muoversi in una scena fantastica come in sogno e li lasciava muoversi a agire a loro grado[1]. Or questi, che sono casi eccezionali, debbono venir generalizzati. Così

illusorio e visionario,

[1] MYERS *La person. umana* (Tr. it. Roma 1909) I p. 136.

potremo riportarci alla mentalità greca dell'età arcaica, quando la tragedia veniva rappresentata nel bel mezzo dell'orchestra, senza scenario, come nel mistero persiano, e solo nel centro dell'orchestra vi era un simbolo che rievocava l'ambiente: come nelle *Supplici* di Eschilo l'altare in onore delle quattro divinità argive, o la tomba di Dario nei *Persiani*, o l' altare alle divinità protettrici di Tebe nei *Sette a Tebe*.[1] E bisogna anche farsi un' idea esatta della illimitata potenza illusoria degli antichi e dei mistici in generale, la quale sostituisce perfettamente, nella fantasia del mistico, ogni scenario e ogni altra indicazione pratica di luogo o di ambiente.

In un suo famoso luogo Apuleio, accennando alle impressioni avute nella sua iniziazione isiaca, dice: « mi accostai al limite della morte e, calcata la soglia di Proserpina, viaggiai, tratto attraverso tutti gli elementi: a mezzo la notte vidi il sole corruscante di un candido lume: mi accostai di presenza agli dei inferi e agli dei superi e li adorai da vicino[2]». Sono immagini auditive e visive così precise che dànno la impressione di una scenografia e che, infatti, furono spiegate con la scenografia: ma è certo che si tratta di visioni esta-

---

[1] WILAMOWITZ *Die Bühne des Aeschylus* in *Hermes* XXI 1886 p. 597 s. spec. pp. 604-5; BETHE p. 8; HAIG[3] — PICKARD *The attic theatre* (Oxford 1907) p. 80. Sulla facilità all' illusione del pubblico greco v. KROLL *Szenische Illusion im V Jahrh.* in *Satura Viadrina* (Breslau 1896) pp. 59-68; ROBERT *Die Szenerie des Aias* in *Hermes* XXXI 1896 pp. 535, 556, 572; HAIGH[3]-PICKARD *o. c.* p. 179 s. Il teatro di Dioniso nel VI e V sec. non aveva alcuna scena fissa; si improvvisavano semplicemente degli scenari molto rudimentali e certo inadatti a creare illusioni sceniche. Ma prima di Eschilo neanche questi dovevano esserci perchè fu lui a introdurre la scena (DÖRPFELD-REISCH *Das griech. Theat.* pp. 32-3).

[2] APUL. *Met.* XI 23 Van d. Vliet: *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi: nocte media vidi solem candido corruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.* Filone toglie certo l' imagine da questi fenomeni mistici di pseudo-levitazione quando dice parlando del suo entusiasmo per la filosofia: « mi pareva di esser sempre trasportato nell'aria per un certo invasamento dell'anima e di aggirarmi intorno al sole e alla luna e a tutto il cielo e al mondo ». (PHIL. *De special. leg.* III 1; V p. 150, Wendland).

tiche. Lo dimostra il confronto con altre visioni simili antiche e moderne di indubbia origine estatica, delle quali parleremo più avanti.

Ma si chiederà: che cosa prova che nei misteri ci fossero simili fatti allucinatorî? Ne abbiamo numerose testimonianze che, a quanto pare, sono finora sfuggite alla scienza. Dice Dionisio d'Alicarnasso: «quando leggo qualcuno dei discorsi di Demostene mi entusiasmo e sono tutto fuori di me, permutando l'una passione dopo l'altra, dubitando, agognando, temendo, disprezzando, odiando, sentendo pietà, benevolenza, collera, invidia, tutte le passioni permutando quante hanno il dominio dell'animo umano. E in nulla mi sembra differire da coloro che vengono iniziati nei misteri o dei Coribanti o in quanti a questi sono simili che, sia dai profumi o dagli strepiti o dallo spirito di quegli dèi commossi, molte svariate visioni ricevono»[1]. La testimonianza di Dionisio non potrebbe essere più chiara, perchè qui è detto esplicitamente che le visioni erano provocate da profumi o da strepiti o da altre cause suggestive.

In Proclo troviamo frequentissime allusioni o descrizioni di queste enigmatiche visioni misteriche. «Nelle iniziazioni e nei misteri — egli dice — gli dèi spesso ostentano molte forme di sè medesimi, e si mostrano mutando molte parvenze. E si proietta da loro una luce ora uniforme e ora conformata ad aspetto umano, e ora tramutantesi in altra forma»[2]. Altrove egli parla di visioni divine che si presentano a volte come luci informi, mutando aspetto ogni volta[3]. E in un altro luogo Proclo ci descrive le visioni che seguono alla recitazione di una certa formula: «Detta l'invocazione vedrai o un fuoco simile a un fanciullo, che allargherà il suo fiotto nell'aria come uno sprazzo, o anche un fuoco informe da cui ti verrà una voce, o una ricca luce che si volverà stridendo sul suolo, o anche vedrai lampeggiare un cavallo pieno di luce o anche un fanciullo ardente cavalcante il vivace dorso di un cavallo, sia tutto coperto d'oro, sia invece nudo, o anche dardeggiante,

---

[1] Dion. Hal. *De Demosth.* 22 p. 1022 Usener.
[2] Procl. *In Plat. Remp.* I p. 110 Kroll.
[3] Procl. *In Remp.* I p. 37 Kroll.

oppure stante sul dorso »[1]. E Proclo parla anche di certe voci che non da tutti sono udite, ma che alcuni odono e altri no, pur essendo vicini ai primi, per forza sacrale; e di visioni che si vedono, invisibili ad altri[2].

Da quel che dice Proclo nel passo riferito qui, vediamo che, almeno qualche volta, si trattava di forme luminose non bene definite e mutevoli. Anche nei racconti mistici cristiani si parla spesso di luci, il veder le quali è indizio di grazia particolare. Di Johannes Kolobos si diceva che vedeva raggi di luce uscir dal luogo del sacrificio ed entrare nel cuore di ognuno dei fratelli[3].

È interessante la concordanza tra questa descrizione e talune materializzazioni luminose metapsichiche. Per esempio il testimonio di una seduta medianica menziona diverse luci della grandezza di grossi aranci che si formavano vicino al pavimento e a richiesta si accostavano al punto da esser toccate: molte di queste luci erano amorfe e si susseguivano con grande velocità[4]. Il Richet narra, parlando di un'altra tornata, che « un bras d'une longueur anormale, lumineux, se degagea du rideau, un disque lumineux entouré d'un nuage phosphorescent se precipita vers la chaise »[5]. Altrove egli narra : « un de ces noyaux lumineux vint sur la table, frôla les têtes des assistents, heurta la toiture, alla jusqu'au sommet de la porte, et à mesure qu'il touchait un corps quelconque donnait des coups.... ». E altrove ancora il Richet narra : « J'avais la main posée sur le papier, et j'ecrivais. Soudain M. Moses, qui etait assis juste au côte opposé, s'ecria : Il y a une colonne de lumière devant nous. Peu après il nous dit que la colonne de lumière s'etait transformée en un

---

[1] PROCL. *In Remp.* I p. 111 Kroll = KROLL *De orac. chald.* (Breslau 1894) p. 57.

[2] PROCL. *In Remp.* II p. 167 Kroll.; LUCIANO (*Philopseud.* 14) fa la caricatura di queste apparizioni descrivendo un incantamento durante il quale Selene fu costretta a scender dal cielo e assumere prima forma muliebre, poi divenne una mucca, un bue e infine poi un cane.

[3] WETTER *AL.* I p. 178.

[4] GALE *A Study in spiritistic hallucinations PPsS.* XV p. 84.

[5] RICHET *Traité de metaps.* p. 687.

esprit[1] ». E altrove finalmente egli dice : « Tantôt c'est une petite boule lumineuse flottante dans l'aire, tantôt ce sont de petits lueurs phosphorescents, quelque foi c'est une lueur plus vive »[2].

Tutto ciò senza dubbio somiglia in modo singolare alla descrizione di Proclo, ed è forse nelle apparizioni luminose metapsichiche che sta il segreto di molta parte dei fenomeni misterici.

Sono queste certo le visioni alle quali accenna Psello quando distingue tra la *autopsía* che avviene quando l' iniziato stesso vede le luci divine e la *epoptéia*, quando l' iniziato non le vede, ma le vede colui che ha predisposto la cerimonia[3]. Sono queste le visioni svariate e peculiari e le forme demoniache sorgenti dal profondo o scendenti dall'alto, opera di magìa, che secondo Psello si vedevano nei misteri[4]. Sono queste le beate visioni vedendo le quali, come dice Jamblico, l'anima acquista un'altra vita e pensa di non essere più umana[5]. Queste sono le statue che appaiono da sole, delle quali parla Jamblico[6]. Queste sono le parvenze di fuoco accompagnate da rumori e da profumi di cui parla Gregorio Nazianzeno[7]. Queste sono infine le epifanie alle quali il monaco Marco, già iniziato ai misteri, si riferisce in un dialogo di Michele Psello, dove descrive la teofania come uno splendore di fuoco simile ad una stella cadente, che discende sull' iniziato[8].

Come considerava Proclo queste visioni ? Non ci è alcun dubbio che le considerava come visioni soggettive : « L'epoptia — egli dice — è il simbolo della spinta verso le cose mistiche che viene dalle visioni intellettuali »[9]. E quanto alla causa

---

[1] Richet pp. 681-2.
[2] Richet p. 612.
[3] Psell. *Exp. orac. chald* (Migne 122) p. 1135 D.
[4] Psell. *De daem. oper.* (Migne 122) IV p. 829 D ; Psell. *De daem.* IV (Migne 122), p. 879 A.
[5] Jambl. *De myst.* III 14 p. 133 Parthey.
[6] Jambl. *De myst.* II 4 p. 76 Parthey.
[7] Greg. *Contra Iul.* I 56 p. 571 Migne : ἤχους τινάς φασιν ἀήθεους, καὶ ὀδμὰς τῶν ἀηδῶν, καὶ πυραυγῆ φάσματα.
[8] Psell. *De oper. daem.* p. 872 A Migne.
[9] Procl. *Theol. Plat.* IV 9.

che le produceva egli non dubita punto che si tratti di forze psichiche: « La fantasia — egli dice — produce molte sensazioni del corpo grazie alla sola sua energia..., e quanto alle sensazioni ne è causa il fantasma, che non opera con viti e con leve, ma opera col semplice apparire. E invero secondo i teologi ci sono alcune forze anche più forti di noi che si servono di fantasie operanti e capaci di generare ciò che vogliono, e di produrre le visioni luminose e mostrare talune forme divine mercè i loro stessi commovimenti [1]. A queste visioni allude Ardemidoro dove, parlando delle epifanie di Ecate dice che il suo discorso è chiarissimo agli iniziati e che i profani lo possono apprendere da loro [2].

Le visioni avvenivano, dunque, secondo Proclo, per una forza fantastica che l'uomo possiede, più forte di lui, la quale produceva le visioni: e secondo il filosofo l'iniziazione serviva appunto a dar questa forza e a rendere l'uomo capace di « vedere ». « I nostri sacerdoti — egli dice — immettono negli iniziati la forza per vedere le visioni che prima non vedevano e li mettono in condizione di veder gli dèi » [3].

Naturalmente Proclo non pensava che si trattasse di allucinazioni nel senso che noi diamo a questa parola: egli pensava, secondo il realismo greco, che le visioni rispondessero a una realtà obbiettiva, che cioè in esse gli dèi apparissero con una forma definita mentre in realtà non hanno alcuna forma, perchè l'anima non può percepirli nella loro vera

---

[1] Procl. *In Tim.* B I p. 395 Diehl: ἡ φαντασία πολλὰ περὶ τὸ σῶμα παθήματα ἀπεργάζεται παρ' αὐτὴν μόνην τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν ....καὶ τὰ μὲν πάθη περὶ τὸ σῶμα αἴτιον δὲ τούτων τὸ φάντασμα, οὐκ ὤσεσι καὶ μοχλείαις χρησάμενον, ἀλλὰ τοῦ παρεῖναι μόνον ἐνεργῆσαν, ἔτι δὲ αὖ κατὰ τοὺς θεολόγους εἶναί τινας καὶ κρείττους ἡμῶν δυνάμεις χρωμένας δραστηρίοις φαντασίαις καὶ ἅμα τῷ γενέσθαι ποιητικαῖς, ὧν ἂν ἐθέλωσι, καὶ τὰς φωταγωγίας ἀπεργάζεσθαι, καὶ δεικνύναι θείας τινας μορφὰς ταῖς ἑαυτῶν κινήσεσι.

[2] Artem *Oneir.* II 37 p. 139 Hercher: κινουμένη δὲ ἡ θεὸς καὶ συναντῶσα κατὰ σχῆμα καὶ τὰς ὄψεις καὶ τὰ ὑπ' αὐτῆς κρατούμενα σημαίνει τὰ ἀποτελέσματα. Περὶ ὧν λέγειν οὔτε ὅσιον οὔτε ἀσφαλές. Εὔδηλος δὲ ὁ λόγος, τοῖς μεμυημένοις τῇ θεῷ, οἱ δὲ ἀμύητοι παρὰ τῶν μεμνημένων μανθανέτωσαν.

[3] Procl. *In Remp.* II p. 154 Kroll.: οἱ παρ' ἡμῖν ἱερατικοὶ τοῖς ἐπόπταις δύναμιν ἐντιθέασιν ἰδεῖν ἅ μὴ πρότερον φάσματα καὶ ποιοῦσι θεωρούς.

natura[1]: tuttavia egli affermava che queste visioni erano il prodotto di una energia interiore e non di procedimenti esteriori. Vale a dire affermava in certo modo il carattere allucinatorio dei misteri[2].

A questo contenuto allucinatorio allude certo il detto di Aristotele, che gli iniziati non dovevano apprendere ma ricevere sensazioni e predisposizioni[3]: ciò non ha senso per un dramma scenico obbiettivo. Eguale valore ha l'affermazione di Plutarco che nei misteri non vi era alcuna dimostrazione nè altra cosa che potesse portare alla persuasione[4].

3.

Come si connettevano con queste visioni le statue alle quali allude qualche autore antico[5]? Possiamo immaginare che esse avessero qualche funzione nelle visioni?

Per comprendere il nesso che ci era tra le statue e le visioni, e specialmente per non trovare contrasto tra queste e quelle, bisogna considerar le statue sacre con la mentalità degli antichi. Per questi le immagini divine non erano materia immobile, come per noi, ma avevano una loro vita che veniva dal dio; erano, insomma, partecipi della vita divina. Secondo Platone, benchè inanimate, le immagini divine con-

---

[1] Procl. *In Remp.* II p. 241 Kroll: πάλαι καὶ τῶν θεουργῶν ἡμᾶς διδαξάντων, ὅτι τὰς αὐτοφανείας τῶν θεῶν μεμορφωμένας τῶν ἀμορφώτων καὶ ἐσχηματισμένας τῶν ἀσχηματίστων ἀνάγκη γίνεσθαι τῆς ψυχῆς καὶ τὰ ἀτρεμῆ καὶ τὰ ἁπλὰ φάσματα τῶν θεῶν κατὰ τῆς ἑαυτῆς φύσιν ὑποδεχομένης μεριστῶς καὶ μετὰ φαντασίας σχῆμα καὶ μορφὴν συναγούσης τοῖς θεάμασιν. Cfr. II p. 107.

[2] Aristide (*Or.* I 57 p. 322 Iebb) narra che egli si recò al santuario di Esculapio a Poimamenos, che il dio gli ordinò di purgarsi nell'Esopo e dopo tre o quattro giorni udì una voce nel sonno che gli diceva che era guarito e che doveva tornarsene; aggiunge che tutto ciò era simile a una iniziazione. Forse Ar. allude a voci allucinatorie?

[3] Arist. ap. Synes. *Dio* 47 (Migne 66 p. 1234 D = fr. 16 Rose).

[4] Plut. *De Def. orac.* 22 p. 422 C.

[5] V. la discussione in questo libro all'Appendice I.

tengono benevolenza e grazia[1]. Secondo Porfirio gli uomini manifestarono, a coloro che conoscono i libri sacri, le facoltà divine mediante le immagini ad esse affini, conformando ciò che è invisibile all' invisibile; e il filosofo aggiunge non esser meraviglia se gli ignoranti ritengono che gli *xóana* sieno davvero legno o pietra[2]; dove si vede che secondo Porfirio la vita misteriosa della statua è percettibile soltanto a chi è addentro nella dottrina del divino.

La statua, specie nell'età arcaica e specie quando, come era il caso generalmente degli *xóana*, aveva un'origine misteriosa e paurosa, era per i greci una cosa viva capace di muoversi e di agire. Lo *xóanon* era, come ben dice Plutarco, non una statua ma un dio: lo si vestiva, lo si lavava, lo si adornava, si celebrava il suo matrimonio mistico, lo si poneva a sedere al posto d'onore a teatro, lo si incatenava per impedire che si allontanasse o fuggisse[3]. Si narrava di statue che nessuno poteva guardare e corrompevano i parti e rendevano infecondo chi le guardava[4]: di statue sudanti e mobili, che davano responsi[5], o di notte giravano per la città[6] o si erano vendicate degli offensori[7], e via dicendo[8]. Quando erano possedute dal dio, le statue acquistavano vita: un certo Heraiskos aveva la capacità di discernere quando la statua visibile ai soli iniziati di Aion era posseduta da Osiride[9]

---

[1] PLAT. *Leg.* XI 931 A: τῶν δ' εἰκόνας ἀγάλματα ἱδρυσάμενοι, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας ἐκείνους ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ' εὔνοιαν καὶ χάριν ἔχειν.

[2] PORPH. Περὶ ἀγαλμ. fr. 1 Bidez (= EUS. *Praep. ev.* III 7 1): τὸν θεὸν καὶ τοὺς θεοὺς τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνθρες τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαντες πλάσμασι τοῖς καθάπερ ἐκ βίβλων τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα. Θαυμαστὸν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἡγεῖσθαι τὰ ξόανα τοὺς ἀμαθεστάτους. Cfr. PLUT. *De Iside* 71: ὥσπερ Ἑλλήνων οἱ τὰ χαλκὰ καὶ τὰ γραπτὰ καὶ λίθινα μὴ μαθόντες μηδ' ἐθισθέντες ἀγάλματα καὶ τιμὰς θεῶν, ἀλλὰ θεοὺς καλεῖν.

[3] PICARD in DAREMBERG IV 2 p. 1472.

[4] PLUT. *Arat.* 32.

[5] LUC. *De Syr. dea* 10.

[6] LUC. *Philopseud.* 18.

[7] PAUS IX VII 11, 6.

[8] Altri esempi in PICARD *l. c.* p. 1474 n. 2.

[9] SUID. s. v. Heraiskos.

Questa concezione animistica della statua era generale nella antichità: per l' Egitto ci sono testimonianze che Amon ha risposto con cenni del capo alle domande rivoltegli [1]. Nè questa idea è propria dell'antichità: essa è comune presso i primitivi i quali sono generalmente persuasi che le immagini divine hanno una propria vita e possono alzarsi e camminare e parlare: tanto che l'atto col quale una statua viene consacrata come idolo si designa con una parola che vuol dire « animare » come se la statua diventando idolo acquistasse la vita [2]. Presso gli Indiani dell'America il ritratto è la stessa cosa della persona [3]: in Africa gli scolari di uno stregone fanno una immagine di lui, la chiamano col suo nome, la ritengono l'alter ego di lui [4]. Anche nel Giappone si crede alle statue viventi [5]. In Cina si narra di una vedova rimasta incinta della statua di suo marito: di ritratti divenuti esseri animati: di un cane di legno che si mette a correre: di cavalli di carta viventi [6].

Forse alla concezione della statua come essere vivo può aver contribuito il fatto che nella incubazione le divinità apparivano eguali alla propria immagine: così nel portico di Apollo Palatino c'erano delle statue delle Danaidi le quali comparivano nel sonno e davano responsi [7]: in Troade la statua di Neryllinos curava i malati: egualmente quella di Proteo e Peregrino [8]. In generale il dio Esculapio compariva nelle incubazioni così come lo rappresentavano le statue [9]. Così nelle visioni di mistici Cristo o la Madonna appaiono così come li suol rappresentare la pittura.

Le immagini che si mostravano ai misti non vanno dunque considerate come le considereremmo noi, ma secondo l'animatismo antico. Per questo comprendiamo che Jamblico

---

[1] Hauer p. 271.
[2] Hauer p, 268.
[3] Levy-Brühl p. 42.
[4] Levy-Brühl p. 43.
[5] Hauer p. 271.
[6] Levy-Brühl p. 41.
[7] Schol. *Pers. Sat.* II 56
[8] Athenag. *Suppl. pro christ.* 26.
[9] Deubner *De incub.* p. 10.

parli di statue che appaiono da sole[1]: e così dobbiamo intendere come la statua di Aion ad Alessandria a volte veniva posseduta dallo spirito di Osiride. E ancora comprendiamo come mai taluni profeti o veggenti ellenistici potessero vantarsi di far muovere le statue[2].

Forse in queste statue vive è il segreto di talune apparizioni divine in cui la visione e l'imagine si confondono. Nelle leggende cristiane di immagini miracolose si osserva spesso questa confusione: per es. nel 1726 una pastorella vede a Montanaga, in Tirolo, la Madonna col Bambino staccarsi da un quadro di Caravaggio esistente nella chiesetta del luogo, accostarsi a lei e ordinarle di narrare al popolo il miracolo avvenuto[3].

Queste forme di «apparizioni» di dèi dovevano apparire agli antichi assai più ragionevoli che a noi, per la credenza universalmente diffusa che gli dèi possono apparire agli uomini. Il mondo greco era pieno di leggende di questo genere: Artemide era apparsa a Tasos, a Magnesia, a Cnido; Dioniso a Magnesia, Zeus a Pergamo, altri dèi altrove[4]. Sulle apparizioni divine scrissero anzi Filarco e Istro, il primo trattando quelle di Zeus il secondo quelle di Apollo. Tra gli dèi quello che doveva contare il maggiore numero di apparizioni era Dioniso[5]. Che in molti casi si sia trattato di reali allucinazioni lo dimostra il fatto che uno degli strattagemmi di guerra più comuni consisteva nel far credere all'apparizione di un dio o di un eroe per incoraggiare i propri soldati o per spaventare il nemico: così Aristomene Messenio insieme a un amico, camuffatisi da Dioscuri, penetrarono di notte tra gli Spartani durante un sacrificio offerto ai due eroi e, presi per i Dioscuri, ne fecero strage[6]: durante una guerra tra Etoli e Pelleni una sacerdotessa di Atena, mascherata da Atena, si mostrò sull'Acropoli di Pellene in atto di guardar giù verso l'accam-

---

[1] JAMBL. *De myst.* II 4 p. 76 Parthey.

[2] CLEM. ROM. *Hom.* II 32. *Recogn.* III 47.

[3] DAUMER *Das Wunder* (1874) p. 102.

[4] V. testi in PICARD Θεοὶ ἐπιφανεῖς in Ξένια (Atene 1912) pp. 67-81. e in PFISTER art. Epiphanie in PAULY - WISSOWA Suppl. IV col. 310 s.

[5] PICARD p. 82 n. 1.

[6] POLYAEN II 31 4.

pamento etólo e gli Etoli, credutala la dea accorsa in aiuto dei Pelleni, si lasciarono sopraffare [1]. Di simil genere è lo strattagemma usato da Megacle e Pisistrato per riconquistar il potere: Pisistrato entrò in città su un carro sul quale stava, accanto a lui, una donna cammuffata da Atena, e degli araldi lo precedevano annunziando che Atena stessa riconduceva il tiranno alla sua rocca: e il popolo credette [2].

Dobbiamo dunque considerare come facili e frequenti le epifanie degli dèi. Talora la descrizione stessa di queste apparizioni, quale è data dagli scrittori, contiene particolari che rivelano la suggestione: per es. le luci, le voci, le figure di guerrieri vedute durante la battaglia di Salamina [3] che ricordano le visioni dei Camisardi.

Fino a che punto le apparizioni del dio potessero essere ritenute reali mostra la storia narrata da Giuseppe Flavio di un giovane che si finse Anubi e giacque con una donna la quale aveva celebrato l'agape e si era coricata nel tempio in attesa della epifania del dio, e aveva creduto che egli fosse davvero Anubi [4]. E un papiro magico di Berlino insegna che il miste deve preparare un letto con davanti una mensa con vino e cibi e porsi a giacere finchè il dio appaia [5]. Forse troviamo un riflesso di questa facilità a credere alle apparizioni divine nelle frequenti allusioni all'aspetto degli dei e alla conoscenza delle loro forme [6].

Oltre alle statue noi sappiamo che nei misteri si mostravano dei simboli. Noi sappiamo quali fossero questi simboli perchè ce lo dice Clemente Alessandrino [7]: erano il paleo, l'astragalo,

---

[1] POLYAEN VIII 59.

[2] HEROD. I 61.

[3] PLUT. *Them.* 15: ἐκ δὲ τοῦ πλήθους τῶν φθεγγομένων, κατὰ μικρὸν ἀπὸ γῆς ἀναφερομένων νέφος, ἔδοξεν αὖθις ὑπονοστεῖν καὶ κατασκήπτειν εἰς τὰς τριήρεις. ἕτεροι δὲ φάσματα καὶ εἴδωλα καθορᾶν ἔθοξαν ἐνόπλων ἀνδρῶν, ἀπ' Αἰγίνης τὰς χεῖρας ἀνεχόντων πρὸ τῶν 'Ελληνικῶν τριηρῶν.

[4] IOS. FL. *Ant.* XVIII 2.

[5] REITZENSTEIN *Poimandres* p. 226 s.

[6] Per es.: μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω; oppure: οἶδα σου καὶ τὰς μορφάς (REITZENSTEIN *Hist. monach.* (Göttingen 1916) p. 234.

[7] CLEM. AL. *Protr.* II 17 2 Stählin = EUS. *Praep. ev.* II 323 Dindorf = Abel 196, KERN 34: ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ρόμβος, ἔσοπτρον, πόκος; cf. ARNOB. *Adv. nat.* V 18.

la palla, le mele, il rombo, lo specchio e il vello, cioè quegli oggetti che, secondo il mito, avevano servito ai Titani per allettare il fanciullo Dioniso e ucciderlo [1]. Erano dunque questi i simboli della passione di lui, esattamente come i chiodi e la corona di spine sono i simboli della passione di Cristo: e poichè essi venivano effettivamente mostrati al neofita [2], noi possiamo concludere che essi agivano sul neofita per l'appunto così come i simboli cristiani agiscono su coloro che s'identificano in Cristo, cioè sugli stigmatisti. Come cioè la semplice visione della croce basta al mistico cristiano per rievocare nella propria fantasia e rivivere tutta la passione e morire misticamente crocifisso sul Golgota, così la visione dei simboli orfici evocava nella fantasia dell'iniziato la passione intera di Zagreo: nell'uno come nell'altro caso il simbolo sacramentale serviva a determinare quel monoideismo mistico, dal quale si determina l'estasi [3].

Per comprendere a pieno l'efficacia del simbolo bisogna richiamarsi agli studi recenti intorno alla formazione, alla intensità e alla persistenza delle immagini eidetiche. È stato provato che dopo aver veduto un oggetto, l'immagine eidetica può permaner così viva nella fantasia da dar tutta l'evidenza della realtà. Dopo aver veduto un quadro, per esempio, un soggetto dice: « Mi pare che io appartengo all'immagine. Io sono nella stanza, in piedi in un angolo, e guardo ». Un altro, dopo aver osservato un quadro con Orlando e dei cavalieri, dice: « Era come se io fossi conosciuto dai cavalieri e come se io stesso fossi uno dei cavalieri di quella compagnia. Era come se uno dei cavalieri fosse mio padre e gli altri i miei parenti [4].

[1] Nonn. *Dionys.* VI 169 s.; Firm. Mat. *De err. prof. rel.* VI 2.

[2] Cl. rivela questi simboli allo scopo speciale di attrarre il ridicolo sulle cerimonie dei misteri. (Cfr. *Protr.* II 10 14 1 Stählin) Ciò prova che questi simboli venivano mostrati nelle iniziazioni.

[3] Il dott. Mesnet, ponendo in mano a un individuo ipnotizzato successivamente i vari oggetti, gli suggeriva l'idea di combattere a fucilate o di scrivere una lettera o di cantare in un cafè-chantant (Janet Pierre *L'automatisme psychol.* Paris 1889 p. 171). Gli oggetti agivano come simboli, determinando il monoideismo. Sulla funzione anagogica dei simboli v. Berguer *Quelques traits de la vie de Jesus* (Paris 1920 p. 41).

[4] Essertier *Les formes inferieur. de l'explication* (Paris 1927) p. 85.

Noi abbiamo molte testimonianze intorno all'uso e all'efficacia dei simboli. Proclo enuncia chiaramente la loro funzione suggestiva quando dice che l'arte delle cose sacre questo seduce con le iniziazioni e con i mistici simboli, in quello produce una ineffabile simpatia per le sensazioni che riceve [1]. Proclo ci dice anche che i simboli, operando violentemente sugli iniziandi, li rendevano più acconci e più consoni alla intera cerimonia iniziatoria [2], ci spiega come i misteri usavano dei miti in modo da rendere le anime più proclivi verso quei riti, alcuni degli iniziandi empiendo di terrore divino, altri predisponendo mediante i sacri simboli per modo che usciti di sè arrivassero alla comunione [3]; ci dice che il dromenon era preceduto da « talune stupefazioni, le une mediante le cose dette, le altre mediante le cose mostrate » che rendono l'anima proclive al divino [4], e ci avverte anche come mediante i simboli le immagini degli dèi venivano quasi deificate per modo da divenire strumento e mezzo alla comunione [5].

Su questa funzione evocatrice dei simboli gettano una gran luce le liturgie protocristiane.

In queste liturgie l'unico ornamento del luogo sacro era la croce che dominava l'abside e c'era una tenda che nascondeva l'abside e che a un dato momento veniva rimossa. Quello era un momento solenne, tanto che c'era una « preghiera della tenda » : in quel punto avvenivano le visioni dominate e regolate dalla gran croce [6].

Tutta la liturgia non era altro che un sostegno e uno sti-

---

[1] Procl. *In Plat. Remp.* I p. 78, Kroll.
[2] Procl. *In Plat. Alcib.* p. 435-40 Cousin[2].
[3] Procl. *In Plat. Remp.* II p. 108 Kroll.
[4] Procl. *In Plat. Alcib.* I p. 61 Creuzer.
[5] Procl. *In Plat. Tim.* I p. 51. Diehl. Per i simboli è importante un passo di un papiro magico egizio che dice : ἧκε μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις ἐπὶ τὴν λυχνομαντίαν ταύτην. (citato da Wetter *Phos* (Upsala 1915 p. 8).
[6] Chrys. *In I Cor.* XXXVI 6 (X 340 E) : καὶ σὺ τοίνυν καὶ περὶ τοῦ καιροῦ τοῦ φρικώδους ἐκείνου διανάστηθι καὶ πρὶν ἰδεῖν τὰ παραπετάσματα ἀναστελλόμενα, καὶ τὸν χόρον τῶν ἀγγέλων προβαίνοντα πρὸς αὐτόν, ἀνάβαινε τὸν οὐρανόν. Renaudot *Liturg. orient. coll.* II p. 30 : *Ianua e coeli aperiuntur et spiritus sanctus descendit super haec mysteria* (Wetter I pp. 16 e 17).

molò alle visioni. I fedeli *vedevano* la liturgia, cioè vedevano per estasi ciò che quella simboleggiava. Nel momento della eucarestia vedevano il Signore e gli angeli che cantavano insieme ad essi[1].

Un altro modo per regolare le visioni era costituito dai canti, dagli antichissimi canti che, come vedremo meglio in seguito, narravano o descrivevano le cose vedute in estasi dai primi profeti. Nella tradizione orfica c'era un complesso di canti che si attribuivano a Orfeo o a Museo o a Lino. La dinastia sacerdotale dei Licomidi era depositaria di antichi canti attribuiti a Panfo e a Museo che venivano cantati durante le iniziazioni[2].

Proclo attribuisce l'allusione all'incontro con Orfeo e Museo nell'Ade, che Platone mette in bocca a Socrate, col fatto che Platone aveva udito i canti dei misteri[3]. La tradizione stessa, che fa di Orfeo, Museo, Panfo, e in generale di tutti i profeti dell'orfismo, degli eccellenti cantori, prova che il canto aveva una importanza enorme nel mistero.

Ma bisogna intendersi su questi canti. Sarebbe un grave errore considerarli come canzoni. Erano naturalmente cantilene magiche, *epodaí*, che agivano magicamente, predisponendo gli animi all'estasi per il loro stesso carattere misterioso e divino. Di queste cantilene magiche troviamo numerosi paralleli nella liturgia protocristiana: in essa appare chiara l'enorme forza suggestiva che può avere in determinati ambienti saturi di misticismo e di magismo il canto sacro. Nel 13° trattato ermetico è detto che la palingenesi avviene mediante il canto dell' inno: mentre lo si canta le forze malvage lasciano gl' ini-

---

[1] Socrate dice di Ignazio di Antiochia (MIGNE *PG.* p. 692, citato da WETTER p. 22): ὀπτασίαν εἶδεν ἀγγέλων, διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν τριάδα, ὑμνούντων καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὁράματος τῇ ἐν Ἀντιωχείᾳ ἐκκλησίᾳ παρέδωκεν. ORIG. *In Isai. Hom.* V 2: *Potest enim (Jesus) etiam nunc venire et facere ut ea quae in lectione sacramenta dicta sunt apertis oculis intueamur* (WETTER I p. 22). Per questa profonda somiglianza tra la liturgia cristiana e la liturgia misterica il cristianesimo fece ai pagani l'impressione di essere un nuovo mistero. Luciano dice di Cristo: καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον (LUC. *Peregr.* 11).

[2] PAUS. IX 27 2; 30 6; I 22 7.

[3] PROCL. *In Plat. Remp.* II p. 312 Kroll.

ziati e sottentrano le buone[1]. Il 15º trattato chiama l'inno manifestazione di dio e dice che chi lo canta è illuminato e pieno della forza divina: gli inni accompagnano la liturgia e la sostituiscono: gli inni chiamano dio[2]. Origene afferma che i canti hanno una forza fisica e che colui che li canta prende senza pensarci qualche cosa di essi, secondo la natura dei suoni, sia con danno sia con beneficio dell'anima e del corpo[3]. E la preghiera protocristiana operava come gl' incantamenti pagani, indipendentemente dalle parole, anche se non erano capite. Anche in India esiste una simile concezione magica della musica: vi è (o vi era) una melodia che non si può cantare senza essere avvolti di fiamma, un'altra che possiede la forza di oscurare il sole, altre che attirano i serpenti[4].

4.

Mediante questi molteplici mezzi, immagini, simboli, canti, la visione veniva regolata, così come dai quadri sacri o dal crocifisso sorgono e si determinano spesso le visioni degli stigmatisti. Ma occorreva che queste visioni avessero un contenuto comune, un comun denominatore, perchè da esse sorgesse non tanto il mistero quanto piuttosto la tradizione del mistero. Occorreva che l'esperienza fosse genericamente eguale in tutti i neofiti, che essi vivessero durante l'estasi la stessa vita. Occorreva cioè il monoideismo. predeterminato dalla teologia,

Questo monoideismo, cioè questa vita che il neofita doveva rivivere, era dato dal mito. Nella visione estatica il mito diventava fatto, cioè esperienza vissuta: e questa esperienza

---

[1] Wetter *AL* I 167.
[2] Wetter *AL* p. 171.
[3] Orig. *Hom. in Jesu Nave* XX: αἱ ἐπῳδαὶ δύναμίν τινα ἔχουσι φυσικήν, καὶ μὴ νοῶν ὁ κατεπᾳδόμενος λαμβάνει τι ἐκ τῆς ἐπῳδῆς, κατὰ τὴν φύσιν τῶν φθόγγων τὴς ἐπῳδῆς, εἴτε εἰς βλάβην εἴτε εἰς ἴασιν σώματος ἢ ψυχῆς. (Cfr. Wetter I pp. 177-8). Origene (*C. Cels.* I 6) rispondendo a Celso che afferma che i cristiani devono la loro forza δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακλήσεσι dice che questa forza sta τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν.
[4] Lavignac *Encycl. de la mus.* I p. 260 (Paris 1913).

variava col mutare del mito, del quale essa era la riproduzione. Quale era questo mito?

La morte e la resurrezione di Zagreo, figlio di Zeus e di Core, sbranato e divorato dai Titani e fatto rinascere da Zeus.

Per comprendere la funzione di questo mito e il peso che esso aveva nella vita spirituale degli orfici, bisogna rappresentarsi la teogonia (o cosmogonia, perchè per gli antichi i due termini coincidono, coincidendo Dio e mondo) così come la pensavano i Greci.

La teogonia risponde a un bisogno dei popoli primitivi. Sono rarissimi i popoli primitivi che non hanno una qualsiasi spiegazione mitica dell'origine del mondo, così come sono rari i popoli che mancano del tutto di una dottrina dell'oltretomba. Specialmente per i Greci l'origine del mondo aveva un interesse particolare: come tutte le religioni panteistiche e politeistiche, la religione greca educò i Greci all'interesse e all'indagine della natura; la filosofia greca, infatti, uscì non dalla indagine dell'umano ma dall'indagine del mondo. Per i filosofi presocratici il problema più importante non fu, per esempio, il destino dell'uomo ma l'origine del mondo. Talete, Anassimandro, Anassimene, Senofane, Diogene di Apollonia ed anche Empedocle furono cosmologi, più che filosofi. Questo bisogno di spiegare ciò che vedevano dà la chiave per intendere un fatto a prima vista strano: l'abbondanza delle cosmogonie. Ve ne erano di attribuite a Orfeo, a Lino, Ferecide, Empedocle, Esiodo.

Delle tre teogonie attribuite ad Orfeo, la teogonia così detta «antiquissima», la teogonia secondo Ieronimo ed Ellanico, e la teogonia rapsodica [1], è quest'ultima che ha particolare mportanza per noi come la ebbe per i neoplatonici. Questa importanza le derivò da ciò che essa conteneva il mito di Zagreo. Dopo aver narrato l'origine del mondo, e come Zeus, vinto Crono, organizzò l'universo e, inghiottito Metis — cioè Protogono, cioè Eros, la forza cosmica generatrice — creò i nove dei, seguitava raccontando la nascita di Zagreo da Core

[1] Sulle teogonie orfiche v. Gruppe in Roscher III 1 col. 1120 s. 1141 s. e *Griech. Myth. und Rel. Gesch.* p. 419 s. 430 s. Cook *Zeus* (Cambridge 1926) p. 1019 s.

e da Zeus, la sua uccisione e la sua rinascita come secondo Dioniso.

Si comprende che questa teogonia avesse particolare importanza per i neoplatonici perchè conteneva una dottrina di morte e di resurrezione. In sostanza in essa, cioè nel mito di Zagreo, è incentrata la palingenesi misterica: solo mediante questo mito il mistero dava, attraverso la comunione con Zagreo, la rinascita.

La vita del neofita entrato in comunione con Zagreo era modellata dalla vita di Zagreo, come era narrata dalla teogonia. Se la teogonia non avesse narrato la morte e la resurrezione di Zagreo, la comunione con Zagreo non avrebbe implicato la morte e la resurrezione del neofita, e al mistero sarebbe mancata la palingenesi.

Da ciò si vede come in sostanza tutto il mistero poggiava sul mito di Zagreo. La tradizione diceva che Onomacrito, desunto da Omero il nome dei Titani, istituì i misteri di Dioniso e fece che i Titani sbranassero il dio [1]. E Diodoro dice che Orfeo introdusse nei misteri lo sbranamento di Dioniso e che con la morte e la resurrezione del dio era in accordo ciò che si mostrava nei misteri [2]; lo stesso dice Macrobio [3]. E Clemente Alessandrino, in accordo con un frammento orfico, ci dice che nei misteri si mostravano i simboli della passione di Zagreo. Un' altra testimonianza importante è quella di Diodoro dove dice che Orfeo istituì un nuovo mistero secondo il quale si insegnava agli iniziati che Dioniso era nato da Semele [4]: cioè si insegnava, poichè il mito di Zagreo già preesisteva, che il dio era risorto come figlio di

---

[1] PAUS. VIII 37 5: παρὰ δὲ ῾Ομήρου ᾿Ον. παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.

[2] DIOD. V 75 4 s.: ὃν (Dioniso) ᾿Ορφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπόμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων. III 6 8: σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τά τε δηλούμενα διὰ τῶν ᾿Ορφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς.

[3] MACROB. *Somn. Scip.* I 12 12: *in illorum sacris traditur titanico furore in membra discerptus et frustris sepultis rursus unus et integer emersisse.*

[4] DIOD. I 23 7: ἐνστήσασθαι καινὴν τελετήν, καθ' ἣν παραδοῦναι τοῖς μυουμένοις ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς γεγεννῆσθαι τὸν Διόνυσον.

Semele, nel secondo Dioniso. La morte e la resurrezione del dio fu dunque il centro del mistero: l'atto comunissimo di indossare la nebride o sbranare il capretto serviva a ricordarla [1] e l'uso, che dovette essere abbastanza comune nell'età primitiva, dei sacrifici umani nella religione dionisiaca [2] prova che mediante il rito veniva ripetuta, nella vittima, la morte del dio.

Non soltanto. Stando alla tradizione, Onomacrito avrebbe congiunto il mito della morte di Dioniso con i Titani, facendoli autori della sua uccisione. Pare dunque che in origine, prima dell'VIII sec., il mito orfico non avesse alcun rapporto coi Titani, e che questo rapporto fu creato dagli orfici di Atene. E questa fu un'altra via per la quale il mistero orfico venne a connettersi con la stessa vita dell'uomo. Cioè: siccome i Titani erano considerati come i progenitori degli uomini [3], la colpa titanica trasmise all'umanità il suo peccato originale: concezione di un'arditezza estrema che avrà una influenza decisiva sulla formazione della teologia paolina [4].

Il mito di Zagreo divenne la via della resurrezione [5] e perciò

---

[1] Phot.: νεβρίζειν ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβροὺς κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διονύσου πάθους.

[2] A Potnia veniva sacrificata una capra invece di un fanciullo a Dioniso Aigobolos (Paus. IX 8 1). Al tempo della guerra persiana si sacrificarono dei prigionieri a Dioniso Omestes (Plut. *Them.* 13). Un' idria a. f. r. da Cazviri (Rodi) nel museo Britannico mostra un tracio in atto di divorar la gamba di un fanciullo ch'egli ha ucciso e sbranato in presenza di Dioniso (accolgo la spiegazione di Cecil H. Smith in *IHSt* 1890 p. 343 contro quella assurda di Cecil Smith in *Catal. of Vases Brit. Mus.* III E 246, che viene accolta da Cook (*Zeus* Cambridge 1914 p. 654 s.) il quale non comprende che, essendo Dioniso e Zagreo un unico dio, il primo non può assistere all'uccisione del secondo. Preller (in Pauly *Realenc.* IV p. 1022) ricorda una scena vascore dello sbranamento di Zagreo, che potrebbe aver lo stesso significato dell' idria citata. Preller cita erroneamente Gerhard *Auserl. Vas.* tav. 70; Cecil Smith (*IHSt* 1890 p. 345 n. 3) non potè rintracciarla. Neppur io l'ho trovata.

[3] V. i testi in Bopp ap Roscher V col 987.

[4] Wilamowitz (*Eurip. Herakl.* I p. 60) nega che l'uccisione di Zagreo entrasse mai nel culto Orfico. Ma che cosa erano quei fatti di Dioniso che secondo Stefano Bizantino si imitavano ad Agre? É possibile che mancasse proprio il fatto centrale?

[5] Plut. *De esu carn.* I 996 C: τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη.... ᾐνιγμένος ἐστι μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν.

dice Proclo [1] che i misteri usavano dei miti in modo da rendere i neofiti più proclivi ai riti. Senza il mito consacrato dalla teogonia non c'era palingenesi, non c'era la nuova vita, cioè la vita del dio da sostituire alla vita dell'uomo.

Bisogna ricordare che la teogonia era nè più nè meno che un libro sacro dommatico, al quale nessun'altro si può paragonare fuori del Vangelo, perchè questo come quella contiene la vita di quell'essere divino, nel quale l'uomo identificandosi ottiene la salvezza. Come cioè nel Vangelo è narrata la passione e la resurrezione del Cristo, così nella teologia orfica erano narrate la passione e la resurrezione di Zagreo: come il cristiano in base alla parola del Vangelo crede alla verità storica della passione e della resurrezione del Cristo, così l'orfico affermava la realtà storica del mito di Zagreo sull'autorità della teologia: come il cristiano realizzando in sè medesimo la storia del Cristo ottiene la vita eterna, così l'orfico morendo e rinascendo in Zagreo arriva alla beatitudine.

Di modo che l'estasi era predeterminata dalla teologia. Il mito serviva a regolare e suscitare l'estasi così come, per esempio, certi racconti di storia indiana conosciuti dalla Smith servirono a evocare in lei le visioni della principessa Simondini e a provocare in lei la impersonazione di essa [2].

Un altro caso per noi interessante è narrato dal dott. Mason: egli racconta che un indiano aveva uno spirito familiare col quale conversava. Convertitosi al Cristianesimo non ebbe più comunicazioni col demone: ma avvenne che ei si dovette allontanare dalla sua congregazione. Allora ripresero le allucinazioni: la voce era quella di prima ma ora pronunciava sentenze del Vangelo [3].

Così dunque, le visioni possono venire predeterminate. Per questo gli indigeni Maidu della California prima della danza impartiscono all'iniziando una istruzione intorno ai loro miti [4].

Un esempio interessantissimo di visione predeterminata, che in questo caso è anche visione collettiva, è la cerimonia

[1] Procl. *In Remp.* II p. 108 Kroll.
[2] Myers *La person. umana e la sua sopravivenza* (Roma 1909) II p. 205.
[3] Lang *The making of rel.* p. 130.
[4] Alexander in *ERE* XI p. 303.

del Hako degli Indiani Pawnee. È questa una cerimonia propiziatoria per i fanciulli e vi è una parte del rituale che, secondo i Pawnee, fu insegnata agli antenati in una visione; e il rito consiste in una invocazione alle visioni affinchè vengano. Il rituale è diviso in varî canti in cui vengono descritte le visioni man mano che si accostano, poi arrivano alla porta, entrano, si accostano ai fanciulli, li toccano, danno loro dei sogni giocondi, poi se ne vanno e ritornano d'onde sono venute. « Beate visioni — dice il canto — venite qui, vi preghiamo, venite a noi portando con voi la gioia. Venite, oh venite a noi, beate visioni — portando con voi la gioia.

« Beate visioni! Esse stanno accostandosi vicino a noi, vicino a noi qui, portando con loro la gioia. Più vicino esse vengono — beate visioni — portando con loro la gioia.

« Beate visioni! Davanti alla soglia si fermano, aspettando, portando doni di gioia. Fermandosi lì esse aspettano — beate visioni — portando doni di gioia.

« Beate visioni! Ora attraversano la soglia mollemente scivolando verso lo spazio interno. Mollemente scivolando — beate visioni — verso lo spazio interno.

« Beate visioni! Esse riempiono la sala con la loro presenza piena di speranza e di pace. Riempiendo tutta la sala — beate visioni — piene di speranza e di pace.

« Beate visioni! Ora toccano i fanciulli, gentilmente li toccano, dando sogni di gioia: gentilmente ciascuna li tocca — beate visioni — dando sogni di gioia.

« Beate visioni! Finita ora la loro missione esse vanno fuori, ma ci lasciano la gioia. Vanno tutte via da noi — beate visioni — ma ci lasciano la gioia.

« Beate visioni! Ascendendo al cielo, raggiungono la loro dimora, lì si fermano in alto, esse raggiungono la loro dimora — beate visioni — lì si fermano in alto ».

Man mano che gli astanti cantano queste strofe le visioni descritte dai canti si producono e si succedono evocate per suggestione [1]. Dello stesso genere sono certe visioni che i giovanetti Sioux ricevono prima dell' iniziazione. Essi vengono isolati e durante l' isolamento hanno delle visioni in cui gli

---

[1] Fletcher *The Hakoa Pawnee ceremony RAE* 1900-01 (Washington 1904) II spec. pp. 178 s. 318 s.

spiriti dei loro antenati guerrieri compaiono e preannunziano l'avvenire e li incoraggiano a essere forti [1]. Un altro esempio troviamo presso gli indigeni della penisola Hood (Nuova Guinea inglese): quando un indigeno è morto, dopo il funerale, verso il tramonto, un vecchio o una vecchia, che si crede dotata di seconda vista, siede sulla tomba e guarda nell'ombra crescente, tra gli alberi di palma. Da prima resta immobile tra l'attesa ansiosa di tutti. A poco a poco si commuove e dichiara che vede avanzarsi un antenato che ella nomina: e via via dice di vedere tutti gli altri antenati che si avanzano e sempre più si eccita finchè cade al suolo frenetica. Poi la visione scompare ed ella torna tranquilla [2].

Un altro caso interessante è narrato da Tertulliano. «Vi è oggi — egli dice — una sorella presso di noi che ha avuto in sorte la grazia delle rivelazioni, le quali ella riceve in ispirito nella Chiesa durante le solennità domenicali; per estasi conversa con gli angeli, talora anche col Signore, e vede e ode i sacramenti, riconosce i cuori di taluni, e fornisce rimedî a chi ne ha bisogno. Anzi, secondo che si leggono le Scritture e si cantano i salmi e si pronunciano le allocuzioni e si presentano le suppliche, così di là vengono forniti gli argomenti alle visioni [3]». Qui abbiamo un chiarissimo esempio di visioni predeterminate da un testo.

Egualmente è noto che la figura crocifissa veduta da S. Francesco quando ricevette le stimmate, corrisponde perfettamente alla descrizione di Isaia [4]. Un caso molto simile è quello delle allucinazioni auditive dei Camisardi, i quali udivano dei cori angelici cantare dei salmi e tra questi specialmente due che essi stessi solevano cantare più spesso [5].

---

[1] THURNWALD in *RVG* VI p. 185.
[2] FRAZER *The belief in immortal.* I p. 204-5
[3] TERT. *De an.* 9.
[4] *Fioretti* cap. 58. Le ali erano così disposte che due ali si stendeano sopra il capo, due si stendeano a volare ed altre due coprivano tutto il corpo. Cf. ISAI. II 2: I serafini stavano disopra ad esso, ciascuno di essi aveva sei ali: con due copriva la sua faccia, e con due copriva i suoi piedi, e con due volava.
[5] V. la testimonianza di Isabeau Charras resa a una commissione di inchiesta in A. MEYER *Die Auferstehung Christi* (Tübingen 1905) p. 248.

Un altro esempio. Nelle numerose visioni della Madonna occorse a giovanette o contadinelle, la Vergine appare per lo più come una bella signora bianco vestita adorna di una corona d'oro, cioè come suole immaginarla la fantasia infantile e le leggende pie[1]. Un altro esempio ancora è dato dalla conversione di Alfonso Tobia Ratisbonne, il quale una notte svegliandosi vide una grande croce oscura, e il giorno dopo andò nella chiesa di S. Andrea delle Fratte a Roma dove vide nell'oscurità l' immagine della Madonna; in quel punto avvenne nel Ratisbonne l' illuminazione[2]. Ma questa a noi non interessa in questo momento: quel che ci importa è che la visione veduta da Ratisbonne era la riproduzione sfolgorante della Madonna impressa su una medaglietta che Ratisbonne portava al collo[3]. Di simile genere è la visione di Iside che Apuleio ha nel sonno dopo aver fervorosamente pregato per l'appunto Iside[4].

Esempi notevoli di estasi predisposte teologicamente ci sono forniti dalle liturgie protocristiane, le quali erano assai affini al mistero. L'estasi mistica era preparata e provocata non solo, naturalmente, da tutta l'educazione religiosa, ma anche più particolarmente dalla recitazione di una mistagogia che precedeva l'eucarestia e ne spiegava ai catecumeni il contenuto. «Così che — come dice il *Testamentum Domini* siriaco — possono conoscere la persona di cui sono partecipi nelle cose divine e quale rammemorazione ne fanno mediante l' Eucarestia[5]».

Forse per questa via, cioè mediante la liturgia magica, possiamo capire la notizia contenuta in un papiro demotico di un libro scritto di pugno di Tot che conteneva due formule: leggendo l'una delle quali si acquistava potere sul cielo, sulla terra e sugl' inferi, sui monti, sul mare, e si poteva comprendere il linguaggio degli animali e vedere i pesci nell'abisso: e leggendo l'altra si poteva, una volta arri-

---

[1] V. esempi in DAUMER *Das Wunder* (Regensburg 1874) p. 89.
[2] DE SANCTIS *La convers. rel.* p. 73.
[3] DE SANCTIS *o. c.* p. 213.
[4] APUL. *Met.* XI 2-4.
[5] WETTER I p. 47.

vati agl' inferi, tornar sulla terra e veder gli dei[1]. Nella liturgia mitriaca, pubblicata dal Dieterich, per ogni formula e per ogni rito è descritta la visione che ne sorge: visioni che, come è detto in principio, appaiono in stato di estasi. La spera del sole si apre e si vede un immenso cerchio e delle porte di fuoco chiuse. Recitata una preghiera, si sente un tuono e un fracasso, le porte si aprono e si vedono all' interno gli dèi. Dopo un'altra preghiera si vede un giovane e bel dio con chioma di fuoco, veste bianca, mantello scarlatto e corona di fuoco. Altra preghiera, ed ecco si aprono certe altre porte e sorgono dal profondo sette vergini in veste di bisso con volti di serpenti, alle quali seguono sette dèi con volti taurini, grembiali di lino, e diademi d'oro. E dopo questi, tra lampi e tremuoti, appare un dio con volto splendente, veste bianca, corona d'oro, ampie brache, nella destra la spalla aurea di un vitello. Tutta questa serie di visioni è teologicamente predeterminata.

Egualmente predeterminate, ma dalla teologia, erano talune visioni di Emanuele Swedenborg. Una volta gli angeli gli esposero una specie di teologia unitariana: e certamente i dogmi sarebbero stati assai diversi se le visioni fossero capitate a un teologo ortodosso. In un'altra visione gli angeli credettero che Swedenborg avesse accettata la dottrina ortodossa e minacciarono di cacciarlo dal cielo e allora egli li pregò di riflettere con maggiore ponderazione e affermò che egli considerava le tre persone come tre attributi di un' unica persona[2].

Così dunque la teologia predeterminava l'estasi: l'uomo riviveva il destino del dio perchè così imponeva la teologia. Benissimo ciò fu osservato da Celso il quale nota che i cristiani, imitando il loro maestro, diventano immortali: e soggiunge acutamente che, se egli fosse stato precipitato da un abisso o strozzato con una corda, essi parlerebbero di un abisso della resurrezione o di una corda della immortalità[3].

---

[1] Reitzenstein *Zwei hellenist. Hymnen* in *ARW* 1905 VIII p. 181.

[2] Höffding *Fil. d. rel.* pp. 172-3.

[3] Orig. *C. Cels.* VII 33.

Gli antichi riconobbero lo strettissimo nesso che vi era tra la teologia, cioè il mito, e l'esperienza. « Che nella maggioranza — dice Proclo — i miti abbiano una efficacia mostrano i misteri. Poiché, questi, usando dei miti allo scopo di schiudere la verità intorno agli dèi, che deve esser detta, sono cagione alle anime di simpatia verso i drami in modo inconoscibile per noi e divino; così che negli iniziandi gli uni restano stupefatti e pieni di divini terrori, gli altri vengono disposti con i simboli, e, usciti di sè, sono pieni del dio »[1]. E altrove: « Siamo molto lungi dal disprezzare secondo l'opinione dei più questa maniera di cercare miti, poichè appare che la audizione di essi è intimamente connessa con le più sante delle iniziazioni e i più perfetti dei misteri. Invero il fatto che conviene che nel segreto insieme ai sacrifici, sien pure grandissimi e perfettissimi, sieno esposti di cotali miti, prova che la teoria in essi contenuta è avviamento e introduzione ai misteri per chi li ascolta[2] ». Siamo qui innanzi a un rapporto strettissimo tra mito e rito, cioè alla predeterminazione della esperienza mediante il dogma[3].

Il mistero dunque finì presto con l'appoggiarsi sull'autorità di un libro sacro, di un mito consacrato dai teologi e intangibile, che veniva spiegato ai catecumeni[4], così come la comunione poggia sull'autorità del Vangelo. Non vi è dubbio alcuno che nei misteri vi era una istruzione preliminare e che questa riguardava i miti[5].

Il mito di Zagreo non era dunque una qualunque leggenda che si poteva accettare o no, ma era un vero domma, un articolo di fede attestato nei libri sacri da Onomacrito o da

---

[1] PROCL. *In Remp.* II p. 108 Kroll.

[2] PROCL. *Ivi* I p. 80 Kroll.

[3] Sui rapporti tra mito e rito v. DELACROIX *La relig. et la foi* Paris 1922 pp. 424-8.

[4] PROCL. *In Parm.* III p. 187 Cousin. Può essere che a un simile insegnamento alluda GALENO *De uso part.* VII p. 576 Helmereich.

[5] PROCL. *Theol. Plat.* I3: 'εν ταῖς τελεταῖς οἰκείας τὰς ὑποδοχὰς τοῖς θεοῖς προυτρεπίζουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί. PROCL. *In Plat. Parm.* p. 33 s. Cousin[2]: οἱ μὲν εἰσὶ μυούμενοι τῶν παρόντων, οἱ δὲ ἐποπτεύοντες οἱ δὲ νῦν πρῶτον ἀκούοντες. οἱ δὲ καὶ πρόσθεν ἀκηκόοτες.

Museo o da Orfeo: era storia insomma, storia reale, come è storia la passione del Cristo, attestata da Marco, da Luca, da Matteo. E bisogna sapersi rappresentare l'enorme autorità che hanno presso tutte le religioni i libri sacri per capire il valore reale e attuale di questa comunione veramente e propriamente sacramentale, attraverso la quale l' iniziato riviveva non un mito ma una vera tragica e terribile storia.

5.

Ma tutto ciò non basta ancora a spiegare del tutto il mistero: gli iniziati, infatti, non entravano in comunione con Dioniso uno alla volta, ma collettivamente, e, a quanto si può concludere dalla proporzione del telesterion di Eleusi e dalla gradinata di 7 a 9 gradini che gira attorno al telesterion, probabilmente in grande numero. Anzi successivi ampliamenti provano che questo numero andò sempre crescendo.

a base di suggestione collettiva.

Ora, se questa comunione era accompagnata e prodotta da visioni estatiche, bisogna accertare prima di tutto la possibilità della visione collettiva, cioè di una visione che, almeno nelle linee generali e nel contenuto, si manifesti contemporaneamente in parecchi individui in modo similare, così da far loro rivivere contemporaneamente la stessa vita fantastica.

La storia religiosa è piena di siffatte suggestioni collettive. Avremo in seguito occasione di studiare la ghost-dance religion, imponente religione estatica che travolse un tempo tribù intere di indiani dell'America: qui ci fermeremo su esempi di altro genere.

Esempi bellissimi di visioni collettive sono dati dal cristianesimo primitivo. Nella *Historia monachorum* si narra come i monaci erano così pieni di grazia quando si riunivano in chiesa che vedevano i cori degli angeli [1]. E nel martirio di Matteo si narra che un cotal vescovo insieme a tutta la confraternita ebbero la visione collettiva di S. Matteo accompagnato da due uomini biancovestiti davanti ai quali c'era

[1] MIGNE *PL.* 21 p. 407; WETTER I p. 22.

un fanciullo e davanti al fanciullo una croce sopra una cassa e udirono gli angeli rispondere ai loro canti [1].

Nella mania orgiastica medievale del ballo di S. Vito avveniva spesso che molti dei partecipanti affermassero di aver visto il cielo aperto col Salvatore e la Madonna [2]: durante la rivolta dei Camisardi scoppiò una particolare forma di allucinazione collettiva a Orthez nei Pirenei, nel sito di una chiesa rovinata, dove nel 1687 la folla udì delle salmodie celesti; e queste audizioni si ripeterono in vari luoghi, e a volte i canti erano frammisti a suoni di trombe e di tamburi [3]. Durante una curiosa mania religiosa manifestatasi a Buch nel cantone di Sciaffusa verso il 1817 avvenne che parecchi fanciulli contemporaneamente affermarono di aver visto il Salvatore [4]. Più interessante di tutti è un caso narrato dal mistico inglese Pordage, perchè riguarda una società mistica e religiosa paragonabile a una confraternita orfica, i cui membri ebbero tutti a un tempo, mentre si trovavano uniti, le medesime visioni che si ripeterono più volte. Narra il Pordage, fondatore al tempo di Cromwell di una società di Filadelfi, che un giorno, mentre i membri di essa, circa una ventina, erano riuniti, caddero in estasi ed ebbero delle visioni apocalittiche varie che si ripeterono ogni giorno durante un mese intero, di giorno come di notte [5]. Nel campo del fachirismo ricordiamo un caso di allucinazione collettiva durante la quale gli spettatori videro il fachiro sollevarsi da terra ed ebbero essi stessi insieme la sensazione di sollevarsi con lui [6].

Un caso simile è quello di un medico convertitosi nel 1894 alla fede cristiana, datosi a pratiche spiritiche insieme ad altri compagni di fede. Un giorno egli pregò intensamente Dio

---

[1] 23-27; WETTER I p. 100.

[2] HECKER *Die grossen Volkskrank. d. Mittelalt.* (Berlino 1865) p. 14 s.

[3] A. MEYER *Die Auferstehung Christi* (Tübingen 1905) p. 248. Sui Camisardi in generale v. gli articoli con la bibliografia di SCHOTT in HERZOG-HAUCK III p. 693 s. e SCOTT in *ERE* III p. 175 s.

[4] STOLL *Suggest. u. Hypnot. in d. Völkerpsychologie*[2] (Lipsia 1904) pp. 497-98.

[5] HORST *Zauberbibliothek* (Mainz 1821) I p. 318 s.

[6] DE DUBOS *Le myst. et l' hypnose* p. 66.

che gli facesse vedere la madre morta e questa gli comparve subito davanti. Poi, insieme ad un amico chiaroveggente che per venti anni aveva veduto a più riprese Gesù, tenne delle sedute. Da principio ei non vide Gesù ma parenti ed amici morti che a lor volta introdussero altre persone morte da secoli prima, e queste parlavano ed essi distinguevano le voci. Finalmente venne Gesù e continuò a venire per sei mesi. In seguito lo videro altre dodici persone, lo toccarono, ne udirono la voce, ed ei apparve poi con la Madonna, Maria Maddalena, Lazzaro e degli angeli. Una volta il medico vide la scena dell' Ultima Cena [1].

La possibilità di visioni collettive è dunque certa. Se al posto dei Filadelfi mettiamo gli iniziati orfici e alle visioni apocalittiche sostituiamo il drama dionisiaco, noi abbiamo acquistata la certezza che queste visioni collettive erano possibili e potevano anche ripetersi.

Simili suggestioni collettive non potevano mancare, del resto, presso i Greci, popolo fantastico per eccellenza, corso e scosso ogni tanto dalle più formidabili tempeste mistiche e suggestive che si possano immaginare, e certo non inferiori alle grandi epidemie religiose del medio evo. Prima fra tutte la epidemia stessa della religione dionisiaca, che, a giudicare dalle parole stesse degli antichi scrittori, apparve come un contagio spaventoso, che colpiva e invadeva qua e là intere regioni [2] con tutti i caratteri delle epidemie isteriche degli

---

[1] Gale *A study in spiritistic hallucinations* XV p. 66-7.

[2] Aelian. III 42 Hercher: ταῖς Λακεδαιμονίων γυναιξὶ ἐνέπεσέν τις οἶστρος καὶ ταῖς τῶν Χίων. αἱ τῶν Βοιωτῶν δὲ ὡς ἐνθεώτατα ἐμάνησαν. Diod. IV 68 4 Bekker: Μελάμπους... τὰς Ἀργείας γυναῖκας μανείσας.... ἐθεράπευσεν; Paus. II 18 4: μανία ταῖς γυναιξὶν ἐνέπεσεν. Apollod. III 36 Wagner: τὰς γυναῖκας ἠνάγκασε (Dioniso) καταλιπούσας τὰς οἰκίας βακχεύειν. Eurip. *Bacch.* 778 s. Murray: ἤδη τόδ' ἐγγὺς ὥστε πῦρ ὑφάπτεται ὕβρισμα βακχῶν. In Macedonia il contagio era endemico: Plut. *Alex.* 2: ὡς πᾶσαι μὲν αἱ τῇδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὖσαι, καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ παλαιοῦ. Cf. anche Liv. XXXIX 15: *Bacchanalia tota iam pridem Italia et nunc per urbem etiam multis locis esse non fama modo accepisse vos sed crepitibus etiam ululatibusque nocturnis, qui personat tota urbe, certum habeo.... quod ad multitudinem eorum attinet, si dixero multa milia hominum esse, illico necesse est exterreamini, nisi adiunxero qui qualesque sint.*

indemoniati medievali. Euripide, che dovette vedere svolgersi sotto gli occhi propri le terribili scene orgiastiche descritte dal nunzio nelle sue Baccanti, descrive con grande evidenza la enorme forza isterica delle invasate [1], la schiuma alla bocca [2], gli occhi stravolti [3], la anestesia perfetta, per cui non subivano bruciature nè emettevano sangue dalle ferite [4]. E d'altre forme di epidemie isteriche o religiose narrano le fonti; come la mania suicida delle ragazze Milesie [5] o le terribili scene di flagellantismo che si svolgevano a Busiri in Egitto, secondo Erodoto, dove nelle feste isiache i credenti si flagellavano a migliaia e si ferivano con le spade [6], tal quale come gli Sciiti durante le rappresentazioni dei tazieh: scene non inferiori a certe celebri epidemie del medioevo [7].

---

[1] EURIP. *Bacch.* 1127.

[2] Ibid. 1121: ἀφρὸν ἐξιεῖσαι.

[3] Ibid. 1122-23; διὰ στρόφους κόρας ἑλίσσουσα.

[4] Ibid. 757: ἐπὶ δὲ βοστρύχοις πῦρ ἔφερον οὐδ'ἔκαιεν; 761: τοῖσι μὲν γὰρ οὐκ ᾕμασσε λογχωτὸν βέλος. Una testa di Dioniso da Smirme, ora a Leyden (*MI.* II. 41 EISLER p. 151 fig. 61) reca sul fronte delle fiamme come se uscissero dal capo. Anche in Nonno troviamo simili particolari fisiologicamente esatti, derivati certo da modelli più antichi; p. es. la forza isterica (XLV 276), la bava e gli urli (Ib. 284 e 326,) l'anestesia (XIV 384-5). È priva di fondamento l' idea di FARNEL (V p. 151) che nega che Euripide descriva scene da lui vedute. Per l'anestesia c' è la concordanza di JAMBLICO (*De myst.* III p. 110 4 s. Parthey): πολλοὶ γὰρ καὶ πυρὸς προσφερόμενοι οὐ καίονται, οὐχ ἁπτομένου τοῦ πυρὸς αὐτῶν διὰ τὴν θείαν ἐπίνοιαν.

[5] PLUT. *Mul. virt.* 249 B; POLYAEN. VIII 63; GELL. XV, 10.

[6] HEROD. II 61: τύπτονται μὲν γὰρ δὴ μετὰ τὴν θυσίην πάντες καὶ πᾶσαι, μυριάδες, ἄρτα πολλαὶ ἀνθρώπων. Vi è una danza degli indiani Arawaks che qui potrebbe essere ricordata: ogni danzatore ha una frusta e i danzatori si frustano a vicenda danzando (REUTERKIÖLD, *Die Entstehung der Speisesakramente* (*Religions.-wissensch Bibliothek* IV) Heidelberg 1912 p. 81.

[7] La più affine all'orgiasmo bacchico fu il così detto ballo di S. Vito, in cui gli invasati danzavano tenendosi per mano, al suono di zufoli e trombe, fino all'esaurimento. V. spec. HECKER *Die Tanzwuth* (Berlino 1832) ripubblicato in *Die gross. Volkskrankheiten d. Mittelalt.* (Berlino 1865) pp. 143-193. Anche il tarantismo ha affinità coll'orgiasmo bacchico (HECKER p. 166 s.). Sul flagellantismo v. HECKER p. 58 s. e COOPER *Flagellation and the flagellants* (Londra s. d.). Senza valore è COLLAS *Gesch. des Flagell. im Alt.* (Lipsia s. d.).

In una terra corsa da movimenti religiosi così selvaggi, dove città e regioni intere si sentivano ogni tanto possedute dal dio, un fenomeno di suggestione collettiva come quello da noi postulato, cioè la comunione contemporanea di molti individui e magari di una folla intera, è non solo possibile ma probabile, e quasi necessario per spiegare alcuni aspetti delle follie collettive dionisiache. E non ha alcun valore l'obbiezione che simili contagi collettivi possono essersi avverati solo in una età primitiva, ma che non si possono attribuire alla Grecia dell'età classica o, peggio, dell'età ellenistica. Nei movimenti religiosi collettivi si conservano e si ridestano stati di coscienza primitivi e selvaggi che la suggestione della folla evoca; l'individuo che è isolato, un essere civile, preso nella folla diventa un istintivo, cioè un primitivo [1]. Così si spiega il permanere in Grecia, perfino al tempo di Euripide e di Luciano, i quali senza alcun dubbio descrivono cose vedute e accadute, di forme orgiastiche che erano in completo disaccordo con la civiltà.

II.

1.

Il drama subbiettivo era un drama mimico,

Ammessa la soggettività del drama non possiamo naturalmente ammettere che esso fosse un vero e proprio drama con parti obbligate, come una commedia o una tragedia, perchè ciò è contrario alla spontaneità delle manifestazioni suggestive. Alle quali si può prescrivere il monoideismo, il pensiero dominante, il filo conduttore, ma non mai i gesti o le parole mediante le quali esse si esteriorizzano; il mistico potrà anche venir crocifisso misticamente per suggestione di altri, ma non potrà mai esprimere la sua passione con parole o versi prescritti da altri. Ecco perchè il drama subbiettivo non può concepirsi come un drama regolare, con parti prestabilite, che gli attori dovevano apprendere e rappresentare: ma deve

[1] LEBON *Psychol. des foules* (Paris 1921) p. 19 ss.; FREUD *Psychol. collect. et analyse de moi* (Paris 1924) p. 17.

immaginarsi come un'azione dramatica, la cui tragicità si manifestava, come qualunque altro sentimento umano, attraverso gemiti o grida o interiezioni, ma dove mancava ogni parte prescritta, salvo forse per i sacerdoti che regolavano l'andamento di questo drama interiore.

Osserviamo, infatti, la nostra liturgia.

Dei molti personaggi rappresentati, l'unico che è certamente ritratto nel gesto del parlare è il sacerdote che fa l'annunciazione (V), comunicando alla inizianda la visione che il giovinetto vede nello specchio: il gesto semplice e naturale, privo di ogni elemento plastico o descrittivo, con cui si volge, la bocca semiaperta, la profonda espressione di tutto il suo volto, il fatto stesso che dietro a lui c'è qualcuno che evidentemente apprende da lui qualche cosa: tutto ciò dice che quel sileno sta parlando. E mi pare altrettanto evidente che la inizianda sgomenta della scena IV è ritratta nell'atto di emettere un grido o un gemito di passione. Ma gli altri personaggi sono evidentemente personaggi muti: la loro faccia resta inespressiva, le loro labbra restano serrate mentre compiono i vari atti prescritti dalla liturgia: l'erote solleva verso la sposa mistica lo specchio e non parla: le donne compiono i loro riti alla *trápeza* e non fanno motto: i due satiri che allegorizzano l'infanzia di Dioniso (V) sono muti: e muta è evidentemente la supplicante (VI) la cui preghiera ardente è tutta nel gesto, e muta perfino Teletè nell'atto stesso che la respinge. Nulla potrebbe essere mimicamente più espressivo dell'azione della supplicante che piega un ginocchio innanzi alla divinità, levando verso di lei il volto supplichevole, e del breve gesto impassibile con cui la dea le ordina di fermarsi, di attendere. La liturgia pompeiana rappresenta dunque una pantomima che si svolge in vari quadri o episodi successivi.

Una pantomima?

A noi moderni questa parola ricorda soltanto quegli inespressivi e sciocchi spettacoli teatrali che si chiamano balli, dove manca l'intima rispondenza tra il pensiero quasi sempre futile e il gesto quasi sempre convenzionale. Ma la pantomima antica era altra cosa.

Per comprendere il valore che il gesto aveva per l'uomo antico — nel nostro caso specifico per il greco primitivo — dobbiamo considerare il gesto non dal nostro punto di vista

ma da quello della mentalità primitiva. Per noi il pensiero può venir colorito o accentuato dal gesto quando questo sia spontaneo, come avviene mentre si parla, e può venir comunicato mediante il gesto quando questo è convenzionale, come avviene ai sordomuti: ma il gesto nostro non è una espressione immediata del pensiero, salvo in taluni gesti spontanei che sono vere interiezioni gestite. Il gesto del primitivo è invece una vera espressione del pensiero, e può esser tale perchè il primitivo pensa non per concetti ma per immagini.

Il mondo delle idee del primitivo non consta, infatti, di concetti astratti generali ma di pseudo-concetti particolari. Cioè le parole non si riferiscono a idee ma a oggetti, cioè a cose delle quali contengono l'immagine.

Il verbo essere per esempio non esiste: esistono invece tanti verbi *essere* particolari: essere qui, essere là, essere sopra, essere sotto.

Non vi è un pronome *esso* ma diversi *esso* a seconda che un oggetto si trova nella sommità di un wigwam o di fronte alla porta o in fondo alla valle o a sinistra o a destra della capanna,[1]. Non esiste una parola che esprima il movimento, ma esistono tante parole che indicano il movimento verso il suolo, oppure verso il soggetto, o il movimento repentino o il movimento oscillatorio, o il movimento nell'aria oppure nell'acqua: così non esiste una parola che esprime il concetto di riposo ma tante parole diverse che esprimono il riposo nella capanna o il riposo fuori della capanna o sopra di essa oppure nel bosco oppure nella barca. Così si formano i *Lautbilder*, cioè suoni che indicano *un* solo stato, *una* sola azione concreta: non parole ma suoni che esprimono o tentano di esprimere delle impressioni visive. Per esempio presso gli Ewe alla parola *zo* che significa andare si aggiungono tanti Lautbilder diversi i quali descrivono diversi modi di andare: *zo bafo bafo* indica l'andatura di un uomo piccolo dai movimenti rapidi: *zo behe behe*, il camminare trascinandosi: *zo bia bia* il camminare gettando avanti le gambe lunghe: *zo dze dze* il camminare energicamente: *zo dabo dabo* un'andatura esitante e molle: *zo kloyi*, il camminare di chi ha intorno molti

[1] Levy-Brühl p. 164.

oggetti o abiti ballonzolanti: *zo pia pia* il cammino a piccoli passi: *zo wla wla* il camminare rapido e leggero: e via dicendo [1].

Il linguaggio primitivo non si compone dunque, parlando con rigore, di parole, ma di « pictorial concepts » come dice il Gatschet, i quali possono, anzi devono, moltiplicarsi all'infinito col moltiplicarsi o complicarsi delle immagini: così avviene per es. che gli Vaghans della Terra del Fuoco posseggono circa 10.000 forme verbali diverse per indicare la varia specie di movimenti.

Dato che il mondo interiore è costituito di immagini e che la parola deve evocare queste immagini, è chiaro che questa evocazione può avvenire mediante il gesto egualmente bene e anche meglio che con la parola: appunto perchè si tratta di immagini e non di concetti. È chiaro che l'accennare a un'andatura energica sia col passo stesso sia con le mani può riuscire assai più chiaro che non il Lautbild *zo dze dze*. Questa sostituzione del gesto alla parola diventa tanto più difficile e inutile quanto meno ricco di immagini è il mondo interiore: ed inversamente è tanto più facile ed efficace quanto più ricco di immagini e povero di queste idee è questo mondo interiore. Il gesto è l'espressione naturale del concreto particolare come la parola è l'espressione dell'astratto generale.

All'uomo primitivo dunque, il gesto si presenta come un vero e proprio linguaggio ed equivale al linguaggio: anzi è molto probabile che, come fu spesso affermato [2] e come oggi affermano taluni scienziati, il gesto formasse il linguaggio primordiale dell'uomo, anteriore al linguaggio parlato. Ma ciò qui importa poco: ciò che importa è invece la funzione che il gesto ha come espressione presso i popoli primitivi.

Questa funzione fu potuta osservare specialmente presso le tribù indiane di America. In quell'immenso caos glottologico che conta una sessantina di gruppi glottologici distinti, suddivisi in numerosi sotto-gruppi, non esiste un linguaggio comune: perciò gli individui di tribù diverse comunicano tra

---

[1] LEVY-BBÜHL p. 184-5.

[2] MALLERY *Sign language among Northamerican Indians RAE* I (Washington 1881) p. 263 s.

loro mediante una gesticolazione che forse è un residuo del primitivo linguaggio gestito[1].

Questo linguaggio gestito non ha nulla di comune con la mimica della nostra pantomima che è una creazione intellettualistica, mediante la quale si cerca di suggerire delle idee, e del resto non avendo il nostro mondo interiore se non uno scarso numero di imagini e constando esso in grandissima parte di idee, è chiaro che per noi il linguaggio gestito non è possibile. La mimica dei primitivi consiste invece in una serie di gesti i quali simbolicamente evocano una serie di immagini. E questa gesticolazione viene interpretata fantasticamente, cioè integrata con la fantasia, perchè il gesto, non avendo un suo significato fisso e convenuto, acquista il significato del pensiero stesso di chi lo fa. Così il gesto del boomerang significherà, secondo i casi, non solo l'oggetto stesso ma anche l'idea di uccidere o di fabbricare l'arma; il gesto del bere potrà significare non solo l'acqua ma anche la sete. Un esempio interessante è dato dal gesto comunissimo del bambino di mettersi un dito in bocca: ora il dio Arpocrate venne caratterizzato come bambino appunto mediante questo gesto; e questo stesso gesto si trova nel geroglifico che indica il fanciullo.

Per l'assenza della convenzionalità, che dà al gesto automaticamente il suo significato fisso, e per la necessità di imitare il più possibile il reale concreto, la mimica dei primitivi acquistò una perfezione e una potenza evocatrice incredibili. Il primitivo imita a perfezione e fa vedere usi, costumi, azioni sue e d'altri, od evoca gesti ed abitudini degli animali con una precisione che dipende dal nesso immediato che vi è tra l'immagine e il gesto. Ora, data da un lato la grande perfezione e la immediatezza del linguaggio mimico, e dall'altro la difficoltà di esprimere ragionevolmente i propri sentimenti, è ov-

---

[1] Si narra che tra i primitivi sono possibili lunghe conversazioni a gesti tra individui di tribù diversa e di diverso linguaggio: consta poi che durante i lunghissimi periodi di silenzio imposti dal rito funerario l'individuo si esprime solo con la mimica. Il Cushing, dopo esser vissuto in intimità con gli Zulù ed essersene appropriato la mentalità, potè ricondurre il gesto alla funzione di linguaggio.

vio che questo linguaggio si applicasse di preferenza ad esprimere quel sentimento che spesso l'uomo colto non sa esprimere: il sentimento religioso. Vogliono anzi alcuni che il complicato ritualismo dei primitivi, pieno di gesticolazioni, debba considerarsi per l'appunto come l'espressione mimica del sentimento religioso.

Ad ogni modo è certo che presso i popoli primitivi la mimica si applica di preferenza al pensiero religioso. La preghiera è sempre accompagnata da una determinata gesticolazione: talora presso i primitivi il gesto è l'unica espressione della preghiera interiore. Di alcuni popoli sudamericani si dice che preghino con i soli gesti senza pronunziare parola: anche alcune popolazioni australiane usano il solo gesto per pregare [1]. Così ci spieghiamo come spesso il sentimento religioso venga esteriorizzato mediante vere e proprie pantomime: per esempio gli indigeni australiani rappresentano mimicamente la storia degli antenati e le cerimonie da loro compiute e i viaggi fatti [2]; gli indiani Pueblo rappresentano dei drami nei quali gli eroi o gli antenati sono impersonati da uomini che recano i loro attributi: e in questi drami la parola ha una parte del tutto secondaria [3]. Gli sciamani dei Buriats rappresentano il viaggio al regno di Erlik in cui riproducon le voci e i discorsi degli spiriti [4]. In generale i popoli primitivi amano rappresentare con pantomime accompagnate da musiche scene di guerra, di amore, di caccia e simili [5]. Nel Giappone si rappresentano i *no*, che sono drami sacramentali svoltisi da danze antichissime, nei quali si rievocano leggende o gesta divine ed eroiche; i *no* più antichi constano solo di gesti e di canti, e soltanto in seguito fu aggiunto il dialogo

---

[1] Heiber p. 98.

[2] Frazer *The belief in the immort* (London 1913) I pp. 179 182, 186 s. Durkheim *Les formes elem. de la vie rel.* (Paris 1912) pp. 329 s. 532 s.; Webster *Soc. secrete primit.* (Tr. it. Bologna 1922) p. 232. V. anche Gombarieu *Hist. de la musique* Paris 1920 I p. 23.

[3] Gray in *RER.* IV p. 872.

[4] Mc. Culloch in *RER.* XI p. 442.

[5] Schultze *Psychol. d. Naturvölker* (Lipsia 1900) pp. 121-22; Webster *o. c.* p. 249.

che però rimase sempre secondario [1]. In India la festa di Brama viene solennizzata con rappresentazioni di varî episodî, che si rappresentano in piena campagna davanti a folla immensa; non esiste dialogo, e la favola, che è ben nota a tutti, è divisa in tanti quadri mimici, ai quali la mancanza del dialogo nulla toglie di religiosità [2]. Nel V secolo d. C. si usava rappresentare mimicamente nelle chiese l'adorazione dei magi, le nozze di Cana, la Crocifissione [3].

Similmente in Francia si usò molto nel basso medio evo rappresentare dei misteri mimici privi totalmente di dialogo. Parlando di un mistero mimico della Passione, rappresentato nel 1437 a Parigi, un cronista dice per esempio: «Ne parloient rien ceux qui ce faisoient, mais le montrèrent par jeux de mistère: et furent les manières bonnes et bien jouées, et vivement compassionnées, et moult piteuses». E altrove si legge a proposito di un mistero della Natività rappresentato a Parigi nel 1431: «Depouis le poncelet en tirant vers la seconde porte de la rue Saint-Denis avoit personnages, sans parler, de la Nativité de Nôtre-Dame, de son mariage et de l'adoration des trois Rois, des Innocents et du bonhomme qui semoit son blé, et furent ces personnages très bien joués». E altrove ancora, a proposito di un mistero della vita di Gedeone rappresentato ad Arras nel 1455, apprendiamo che il Duca di Borgogna: «trouva tout de long de la Tuillerie et du petit marché, faict sur hours moult richemente habillés, toute de la vie de Gedeon, en personnages de gents en vie lesquel ne parloient point, ainsi ne faisoient que le signes de la dicte mistere» [4].

Ritornando ai Greci, gli è certo che la mimica loro aveva tutta la immediatezza della mimica dei popoli primitivi: era cioè non una espressione convenzionale, e quindi logica, del

---

[1] Lloyd in *RER* IV p. 889.

[2] Levi *Le théatre indien* (*Bibl. école des haut. et.*) vol. 83 Parigi 1890) p. 317. Il Jacquemont, dopo aver assistito a una di queste pantomime, scriveva: J'y étais venu, croyant n'assister qu' à la représentation scénique d'un mystère: je m'eloignai avec le sentiment d'en avoir vu la célébration religieuse elle même.

[3] Jubinal *Mystères inedites* (1837) p. viii.

[4] Petit de Julleville *Les mystères* (Parigi 1880) I p. 198; II pp. 191, 194.

pensiero, ma la espressione spontanea e fantastica di esso: ciò che si accorda con quei molti elementi primitivi che è facile rintracciare nello spirito greco, come la estrema suggestibilità, la incapacità a distinguere il mondo interiore dall'esteriore e simili.

Che la mimica greca fosse un vero linguaggio figurato lo dice la potente espressione usata dai Greci stessi «parlar con le mani» o «danzar con le mani»[1]. Un epigramma della Antologia loda del famoso Pilade le mani che dicono ogni cosa[2]: di una danzatrice un altro epigramma loda le sapienti dita delle mani[3].

Secondo Plutarco con la danza, che va intesa a modo greco, cioè come una mimica, non solo si imitava la forma e si esprimeva l'idea, ma si comunicavano i sentimenti e si rappresentavano le cose[4]. Perciò il verbo *danzare* significava anche riprodurre mimicamente[5]. Il «Simposio» di Senofonte finisce con una pantomima che rappresenta le nozze di Bacco e Ariadne[6]. Longo descrive un pastore che con la danza *epilénion*[7] rappresentava la raccolta della frutta, il calpestare i grappoli, il riempire le botti, il bere[8]: un pantomimo del tempo di

---

[1] Plut *De lib. et aegrit.* 8 Bernardakis: ὀρχεῖται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ταῖς χερσίν. Athen. IV 134 B. Meinecke: ὀρχούμενον ταῖς χερσί; Luc. *De Salt.* 63 Iacobitz: μὰ δοκεῖς ταῖς χερσὶν αὐταῖς λαλεῖν.

[2] *Anth. Pal.* XVI 290: ὁ παμφώνοις χερσὶ λοχευόμενος.

[3] *Anth. Pal.* XVI 283.

[4] Plut. *Quaest. conv.* IX 15 p. 747 E. Il tipo di danza mimica più vicina alla danza greca pare quello delle baiadere: «non è una danza: sono piuttosto delle oscillazioni lente e delle pose graziose eseguite sul posto, uno studio plastico per presentare il corpo nei movimenti più vantaggiosi, per mostrarne la flessibilità e l'eleganza. Ora esse si provocano in guerra, e come attrici tragiche afferrano un arco d'oro, lo tendono irrigidendosi come le amazzoni della favola e ne scoccano frecce di cui imitano la leggerezza, poi cadono a ginocchi in preghiera.... ora giocano con lunghe piume di pavone e fanno la ruota.... (De Ménil *Hist. de la dance* Paris s. d. p. 253 s.).

[5] *Anth. Pal.* IX 248: Εἰ τοῖος Διόνυσος ἐς ἱερὸν ἦλθεν Ὄλυμπον.... οἷον ὁ τεχνήεις Πυλάδες ὠ ρ χ ή σ α τ ο κεῖνον.

[6] Xen. *Symp.* IX 2 s.

[7] Su questa vedi v. Festa *Sikinnis* (in *Mem. Acc. Arch. Nap.* III 1918) p. 25.

[8] Long *Pastor.* II 36 De Sinner,

Nerone sapeva esprimere con la danza gli amori di Afrodite ed Ares, con Elio che rivela l'adulterio ed Efesto che avvince i due amanti nei legami, mentre gli dei assistono alla confusione della dea e alle preghiere di Ares [1]. Il mimo mediante gesti evocava l'un personaggio dopo l'altro, passando per esempio da Atamante a Ino se voleva esprimere questo mito, oppure da Atreo a Tieste e poi a Egisto e poi ad Erope se rappresentava il mito degli Atridi [2]. Libanio ci spiega come dentro la cerchia di un dato mito, l'un personaggio evocava l'altro e mostra come appunto in questa evocazione stava la difficoltà della mimica: «il pensare ad Atena — egli dice — quando si mostra Atena, o a Posidone quando è mostrato Posidone ed Efesto quando si mostra Efesto, non è ancora una gran cosa: ma che mediante Atena si mostri Posidone, e mediante Efesto Atena, e mediante Ares Efesto, e mediante Ganimede Zeus, e mediante Achille Paride: questo a quali complicazioni non può eccitare l'anima?» [3].

Così di evocazione in evocazione si svolgeva il drama davanti allo spettatore. Libanio dice che il pubblico vedeva non solo Deianira ma anche Eneo e l'Acheloo ed Eracle e Nesso: e vedeva non solo Dafne ma anche Apollo che la inseguiva, e vicino a Fedra vedeva Ippolito, e Briseide evocava la tenda di Achille e gli araldi e i guerrieri. E dopo aver veduto le vergini di Licomede e le opere e le vesti femminili e Achille che imita le fanciulle, ecco si vede Odisseo che compare alla porta e Diomede con la tromba e Achille che appare quale è [4].

Non vi era mito, si può dire, che la danza mimica non sapesse esprimere: Luciano [5] enumera quasi tutti i miti della mitologia greca tra quelli che un buon danzatore doveva conoscere. E il fatto che i miti rappresentati erano già noti aiutava la evocazione dei personaggi. Lo stesso scrittore narra [6] anche che una volta, entrato in scena un danzatore molto piccolo per rappresentare Ettore, gli spettatori esclamarono:

---

[1] Luc. *De salt.* 63.
[2] Luc. *De salt.* 26 67.
[3] Liban *Or.* LXIV 113 (IV p. 493 Förster).
[4] Liban *Or.* LXIV 67 (IV p. 462 Förster).
[5] Luc. *Salt.* 37-61
[6] Luc. *Salt.* 66.

questi è Astianatte: dov'è Ettore? E che un'altra volta a un attore altissimo che rappresentava Capaneo nell'atto di salir sulla scala per scalar le mura di Tebe, il pubblico gridò: « Sali sul muro. Non hai bisogno di scala ».

Questa evocazione avveniva mediante una gesticolazione simbolica, quasi direi un formulario gestito che aveva col mito l'esatto rapporto che ha il linguaggio. Libanio dice che vi era una mimica diversa a seconda che si trattava di uomini o di dei [1]. Infatti talora nella foga della recita avveniva al mimo di passare da un mito all'altro simile, per esempio da quello di Crono che divora i figli a quello di Tieste che mangia senza volerlo le carni dei figliuoli, o da Semele perita tra le fiamme di Zeus a Glauce arsa dalla veste donatale da Medea [2], esattamente come uno per foga o per distrazione passa da un discorso all'altro, o scambia le parole tra loro.

Di quel che fossero queste pantomime si può avere una idea dai culti domenicali gestiti che si usano, o si usavano, negli istituti dei sordomuti, ai quali il testo evangelico viene esposto e commentato col gesto. Il Tylor così ne parla: « Nessuno può vedere la parabola dell'uomo che lasciò le novantanove pecore nel deserto e andò a cercare quella che aveva perduta o della donna che perdette una moneta di argento, eseguita in una pantomima espressiva da un maestro dell'arte, senza riconoscere che per narrare una semplice storia e fare dei semplici commenti su di essa il linguaggio parlato rimane molto indietro a quello gestito. La narrazione parlata deve perdere l'improvvisa ansietà del pastore quando conta il suo gregge e trova che una pecora manca, il suo affrettato rinchiudere il gregge, il suo correre su per i colli e giù per le valli, e il suo ricercare indietro e avanti, la sua faccia che si illumina quando in distanza vede la pecora mancante, il suo portarla a casa tra le braccia accarezzandola mentre cammina [3] ».

La danza mimica era così intimamente connessa col mistero che la tradizione voleva che le danze dei misteri fossero state istituite da Orfeo e Museo medesimi, eccellenti danza-

---

[1] Liban. *Or.* LXIV 70 (IV p. 464 Förster).

[2] Lucian *De Salt.* 30.

[3] Tylor *Researches into the early history of mankind* (Londra 1870²) p. 33.

tori essi stessi [1] e Dioniso aveva derivato uno dei suoi tanti epiteti dal fatto che i suoi misteri si celebravano mediante la danza [2]: sappiamo che a Sparta si rappresentavano danzando le gesta di Dioniso e le imprese contro gli Indiani e il fatto di Penteo [3], e Luciano dice non solo che non vi era in antico mistero alcuno senza danza, ma che tutte le cerimonie dionisiache non eran altro fuor che danza [4]. Nelle Antesterie gli Ateniesi solevano eseguire delle danze mimiche, mascherandosi in varia guisa secondo miti orfici [5]. Mistero e danza mimica erano dunque tutt'una cosa: perciò il contenuto della seconda veniva determinato dal primo. La danza era, insomma, il mezzo attraverso il quale il mistero si attuava: cioè si attuava la comunione con la divinità.

2.

Qual'era dunque il contenuto del mistero? Che cosa era propriamente il mistero? Che funzione aveva in esso la mimica? Imitare il dio per poter diventare come il dio: questo era lo scopo del mistero.

che attuava la comunione col dio imitando il dio,

L'iniziato ai misteri eleusini doveva digiunare nove giorni, come aveva fatto Demetra, rompendo il digiuno solo alla sera perchè così aveva fatto la dea [6], e bevendo il ciceone come

---

[1] Luc. *De salt.* 14.
[2] Schol. *Lyc. Alex.* 212 p. 99 Scheer: Ἐνόρχης ὁ Διόνυσος διότι μετ' ὀρχήσεως αὐτοῦ ἐπιτελεῖται τὰ μυστήρια.
[3] Athen. XIV 29 p. 631 B.
[4] Luc. *Se salt.* 14: τελετὴν οὐδὲ μίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὑρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως. Ivi 22: Τὰ μὲν γὰρ Διονυσιακὰ καὶ βακχικὰ οἶμαί σε μὴ περιμένειν ἐμοῦ ἀκοῦσαι, ὅτι ὄρχησις ἐκεῖνα πάντα ἦν.
[5] Philostr. *Vita Ap.* IV 21: αὐλοῦ ὑποσημήναντος λυγισμοὺς ὀρχοῦνται καὶ μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας, τὰ μὲν ὡς Ὧραι, τὰ δὲ ὡς Νύμφαι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσι. Non si deve confondere questa danza mimica con la danza orgiastica o estatica, la quale consisteva nel ripetere sempre gli stessi movimenti — per es. dondolare il capo, ruotare intorno a sè stessi fino a cadere in estasi, come usano i dervisci. Su questi movimenti v. Latte pp. 97 e 23.
[6] Ps.-Hom. *Hymn. in Cer.* v. 47 s.; Creuzer-Guigniaut *Rel. de d'ant.* (Paris 1821-1841) III 3 p. 1189; Pottier-Lenormant in Daremberg III 569 s.

lei [1] e nel giorno delle fiaccole i misti erravano qua e là portando fiaccole per imitare gli errori della dea in cerca della figliuola [2]; nelle cerimonie bacchiche si indossava la nebride per imitare il dio capretto [3]: nella liturgia pompeiana l'iniziata apprende il suo destino dallo specchio come aveva fatto Dioniso: i piccoli misteri di Agre constavano di una imitazione dei fatti di Dioniso. In sostanza questo è pure il caso della messa che è il sacramento per eccellenza [4].

Imitare il dio per poter diventare dio. Era credenza comune a tutti i misteri — risalente alla antichissima e diffusissima idea che il dio si possa incarnare temporaneamente nell'uomo [5] — che l'iniziato acquistasse mediante il mistero la *isótheos phýsis*, la natura divina, diventando tutt'una cosa col dio, cioè *l'eídolon*, l'imagine di esso [6].

Nella iniziazione isiaca di Apuleio l'iniziato veniva rivestito della *Olympiaca stola*, simbolo dell'apoteosi, e con nella destra una fiaccola, davanti alla dea stava, adorato come una imagine del sole, al quale veniva parificato [7]: una laminetta orfica avverte l'iniziato che egli di uomo è diventato dio [8]: di

---

[1] Ps.-Hom. *Hymn. in Cer.* 208 s.; Ovid. *Fast.* IV 535.

[2] Ps.-Hom. *Hymn. in Cer.* 47 s.; Schol. *Soph.* o. *c.* 1048; Stat. *Silv.* IV 8 50; Fulg. I 10. La proibizione fatta agli iniziandi eleusini di seder sul pozzo sul quale si era seduta Demetra affinchè non sembrassero imitar la dea (Clem. Al. *Protr.* II 20 1 = Eus. *Praep. ev.* II 3 30 = Kern 52) può aver avuto lo scopo di impedire una anticipazione di questa assimilazione alla dea.

[3] Phot. s. v. Νεβρίζειν (Naber); Harpocr. s. v. Νεβρίζειν.

[4] Klein *Gesch. des Dramas* IV 1 p. 2; nella *Bruder Berchtold Predigt* è detto: « Darnach strecket der Priester di Arme serr von ime, daz bezeichnet daz unser herre gedent ivart an daz heilige cruce als ser.... unt swaz der prister dar nach tuet daz bezeichnet allez marter di unser herre leit andem cruce ».

[5] Frazer I pp. 376-420; La Grasserie *De la psych. des rel.* (Paris 1899) I pp. 145-54.

[6] Plat. *Rep.* X 613 A: ὁμοιοῦσθαι θεῷ; *Teet.* p. 176 A: ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν; Procl. *In I Alcib.* p. 294 Cousin²: *In Remp.* I p. 75 Kroll; Jambl. *De myst.* III 5; III 71 Parthey.

[7] Apul. *Met.* XI 24 v. Reitzenstein *Hellenist. Wunderverzählungen* (Lipsia 1906) pp. 116-17.

[8] *IGSI* 642; Comparetti Tav. 12 pp. 6-7; Diels p. 177 n. 20; Olivieri p. 16; Kern 325 p. 108.

Osiride dice Apuleio con espressione scultorea che egli si trasforma in qualsiasi persona [1]. Questo stato di coscienza umano e divino, particolare nel grado supremo della comunione mistica, trovò la stessa espressione nel misticismo di tutti i tempi. «Io sono tu e tu sei io — dice una preghiera magica a Ermete — il tuo nome è il mio perchè io sono l'immagine tua» [2]. La formula eucaristica dei marcosiani diceva: «Ricevi da me e per me la grazia, come la sposa accoglie lo sposo, a ciò che tu sia io e io sia tu». E un detto di Gesù nella *Pistis Sophia* dice: «Tutti coloro che riceveranno il mistero dell'ineffabile saranno re con me nel mio regno e io sono loro e loro sono io». [3]

Questa è la formula costante che usano i mistici per esprimere il momento della comunione. Caterina da Genova: «Il mio io è Dio, e io non conosco altro io fuor che questo mio Dio». Else von Neustedt: «Dio è in me e io in lui. Egli è mio e io sono sua». David von Augsbourg: «Scendi in me e trasformami in te». Bayazid: «Fino a quando durerà tra me e te l'io e il tu? leva via tra noi il mio Io affinchè io entri in te tutto». Il mistico indiano Nimbaditya: «Tu sei io, sublime iddio: io sono tu, sublime iddio». Il mistico sûfi Jalal ed-din Rûmi: «Io non sono me tu non sei tu, nè tu sei me. Io sono contemporaneamente me e te, tu sei contemporaneamente te e me». E Mechtild von Magdeburg: «io sono in te e tu sei in me». E Gerhard Tersteegen: «io in te tu in me» [4].

Questa identificazione dell'uomo col dio è espressa nell'orfismo usando per l'iniziato il termine Bakchos, che è il nome del dio Bacco, a significare che il neofita è diventato Dioniso: egualmente l'iniziato nei misteri cibelici si chiama *Kýbebos*, col nome della dea [5]. Ciò ricorda l'uso dei popoli primitivi di denominare l'ossesso col nome del dio del quale si consi-

---

[1] Apul. *Met.* XI 30.

[2] *Pap. Londra* 122 Wessely, v. 37 s. σοὶ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγώ σοι τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου. Cfr. *Pap. Leid.* XVIII (Dieterich *Abr.* p. 195); σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. Nel papiro di Parigi (v. 219 Wessely) è detto: ταῦτα ποιήσας κατέλθε ἰσόθεον φύσεως κυριεύσας.

[3] Schmidt *Koptisch-gnostische Schriften* II p. 148.

[4] Heiler pp. 254, 297, 307.

[5] Phot. s. v. κύβηβος.

dera l' incarnazione [1]. E probabilmente la stessa origine ha il fatto che spesso il sacerdote ha lo stesso nome de la sua divinità [2].

Diventar dio, essere una cosa sola con lui: questo è lo scopo del mistero. Ma il misticismo primitivo è realistico, non sa immaginare il puro atto spirituale, ha bisogno dell'atto magico di una cerimonia che produca esattamente ciò che rappresenta [3]; sorge da ciò la mimica sacramentale che mira a raggiungere la essenza divina agendo come il dio.

Nei misteri dei popoli primitivi si attua per l'appunto a mezzo della ripetizione drammatica dei fatti e dei gesti del dio.

E può anche avervi contribuito l' idea che esprimendo col gesto ciò che si desidera se ne agevola il raggiungimento. Così tra i popoli primitivi le donne credono di contribuire alla vittoria facendo il gesto di colpire il nemico [4]. Da ciò anche la magìa imitativa.

Di questa comunione mimetica troviamo esempi presso gli Indiani d'America e del Messico, gli Eschimesi, gli indigeni di Borneo, i Polinesiani e via dicendo [5]: presso gli Arunta in Australia questa identificazione avviene precisamente così come noi crediamo che avvenisse nei misteri, e cioè il sacerdote, che impersona l'antenato, riproduce i gesti e gli atti rituali da lui compiuti quando era in vita [6] diventando tutt'una cosa con lui, così come l' iniziato, vestendo e agendo da Bacco, diventava Bacco lui stesso [7]. Egualmente nei misteri isiaci

---

[1] HAUER p. 415 s.

[2] Per es. Νέος βάκχιος (PICARD Θεοὶ ἐπιφανεῖς in Χένια Atene 1912 p. 72) Φάνης, Λύσιός (PAUS. III 7 3) p. 27.

[3] DELACROIX *La relig. et la foi* (Parigi 1922) p. 23.

[4] ALLIER *La psychol. de la convers. chez les peuples non civilisés* (Paris 1925 I p. 265).

[5] FRAZER VII p. 378, 381, 383, HAUER pp. 455-6, 347, 401. Bibliografia sulle iniziazioni primitive presso BERGUER *Quelques traits de la vie de Jesus* (Paris 1920) p. 182-3.

[6] DURKHEIM *Les formes elem. de la vie rel.* pp. 534-5.

[7] Forse a questa imitazione rituale dei gesti del dio risale la dottrina neoplatonica che vedeva nello sbranamento di Orfeo per opera delle Menadi una imitazione di quello di Dioniso, operata dai Titani (PROCL. *In Plat. Remp.* I p. 174, 30 p. 175, 15 Kroll). Si noti che, secondo la tradizione, fu Orfeo a introdurre nei misteri il mito dello sbranamento di Zagreo (DIOD. V 75 4).

si imitavano le vicende di Osiride rivivendole mediante la iniziazione [1]; nella liturgia protocristiana il gesto di allargare le braccia imitando la croce portava alla comunione con la passione di Cristo [2]. Questa identificazione dramatica si avvera anche presso taluni popoli progrediti e più vicini alla mentalità greca. Il fondamento dei riti funebri egizi consisteva nel pensiero che qualunque morto al quale si applicassero i riti di Osiride risusciterebbe come lui. Perciò nelle case si ricostruiva il drama di Osiride: la vedova rappresentava Iside, il figlio, Oro, gli amici, Anubi e Tor. Al principio della età storica questa ripetizione del mito avveniva con tanta esattezza che si facevano a pezzi perfino i cadaveri perchè in essi venisse ripetuto il destino di Osiride, e passasse la essenza di Osiride [3]. Egualmente presso gli Egizi nelle processioni isiache uno dei sacerdoti portava sul volto la maschera di Anubi e ne portava il nome a significare che egli impersonava il dio. Una statua del Vaticano rappresenta questo sacerdote con testa di Anubi e in mano un bastone di araldo [4]: probabilmente hanno la stessa origine molte statue romane che rappresentano un guerriero o un uomo togato con testa di Anubi [5]. Presso i Romani in talune danze agresti i danzatori si dipingevano di minio la faccia [6] per imitare Priapo che soleva appunto venir dipinto di rosso [7]. Egualmente i trionfatori romani si dipingevano la faccia di minio per assimilarsi a Giove Capitolino la cui statua si usava dipingere col minio nei giorni festivi, appunto perchè essi impersonavano, durante il trionfo, quel dio [8].

Così attraverso la ripetizione drammatica della vita del dio il morto diventava dio. In sostanza possiamo dire che

---

[1] Plut. *De Iside* 27; Herod. II 17; Min. Fel. *Oct.* 23.

[2] Nella Ode 42 di Salomone è detto: Io allargo le mie mani e mi accosto al mio signore, perchè l'allargar le mie mani è il suo segno. (Cfr. Wetter *AL.* p. 157).

[3] Moret *Le myst. egypt.* pp. 37-38.

[4] Haas *Lief.* 2-4 fig. 144.

[5] Reinach *R.* II p. 423 4; III p. 260 3; IV p. 257 4-6; V p. 227 2-3.

[6] Tib. I 1 17.

[7] Ovid. *Fast.* I 415.

[8] Plin. XXXIII 111.

qualsiasi liturgia ha lo scopo di ricordare e rendere presente il passato a mezzo di una specie di rappresentazione dramatica [1].

Nel Giappone, come già è stato detto, l'attore si sente ispirato, cade in estasi o stato ipnotico, durante il quale parla e agisce come quel dio, quell'eroe, quello spirito col quale reputa di essere in comunicazione [2]. Nella Burmania si sogliono rappresentare le avventure dei vari *nats*, eroi o eroine morti tragicamente e divenuti spiriti, ai quali si rendono onoranze che consistono nel celebrare la loro morte tragica. Gli attori che rappresentano il *nat* sono creduti e si credono posseduti dall'eroe come i mediums, per modo che lo spirito parla per bocca loro [3]: così nei drami sacri indiani i bramani che li recitano credono di impersonare gli dei [4], e i fanciulli che rappresentano Siva e sua moglie nelle cerimonie dei Vatukas, oppure Rama Sita e Lakshama nelle feste di Rama, sono ritenuti essere le stesse rispettive divinità [5].

Ma la rispondenza più tipica con i misteri greci è data dai misteri persiani. Non solo per la comunione dello spettatore col drama, la quale è così intensa che egli si identifica e diventa quasi attore lui stesso, ma per i vari elementi mistici e dogmatici del drama, che gli conferiscono uno spiccato carattere sacramentale.

Il mistero persiano viene rappresentato annualmente a epoca fissa nel mese di Moharram — così come i misteri eleusinin el mese di Boedromione — ed ha il carattere di una commemorazione funebre [6], alla quale i credenti si preparano con atti di tristezza e di contrizione. Nei giorni della rappre-

---

[1] Delacroix *La rel. et la foi* p. 16.

[2] Ridgeway p. 303.

[3] Ridgeway pp. 231, 241, 303.

[4] Lévi *Le théâtre indien* (*Bibl. de l'Éc. des haut. étud.* vol. 83) Parigi 1830 p. 319; Ridgeway p. 303.

[5] Schroeder *Mysterium und Mimus in Rigveda* (Lipsia 1908) p. 29.

[6] Questo carattere è espresso anche nel nome: la parola *teazie* deriverebbe secondo il Chodzko dal verbo *azâ* che significa «*se chagriner après une perte, pleurer la morte de personnes amies, faire de doleances, porter le deuil*» (Chodzko *o. c.* pref. p. XIX). Così pensano anche Dozy (*o. c.* p. 457) e il Montet (*RHR.* XIV 285).

sentazione la città è deserta, ciascuno resta in famiglia e rigetta ogni lusso e ogni piacere [1]. Parallelamente alla rappresentazione si celebra un servizio funebre solenne, che si ripete due volte al giorno. La folla accorre al monumento di Hassan e di Hussein e il sacerdote tiene ivi un discorso, lacrima, si batte il petto, singhiozza, invocando il nome dei martiri con sempre maggiore fervore, fino a emettere grida appassionate [2]. Vi è poi una cerimonia che rappresenta i funerali di Hussein, in cui si porta in processione il monumento funerario di lui, che viene poi calato nel sepolcro aperto a ciò, insieme a ricchi doni [3]. Durante la notte s'incontrano gruppi di uomini seminudi, gocciolanti sangue e sudore, agitanti delle clave ed invocanti con gran grida il martire. La rappresentazione è preceduta da un prologo che dispone il pubblico alla pietà, e già con esso la folla è portata al massimo entusiasmo [4]. Molti spettatori si battono il petto durante la rappresentazione e si feriscono con pugnali [5]. Negli intervalli certe confraternite si percuotono invocando il nome del martire, imitate dal pubblico. Altre confraternite si percuotono con catene di ferro munite di punte, al suono di tamburelli, danzando in ritmo, mentre il pubblico accompagna la danza percuotendosi il petto. A poco a poco la folla si inebria, il sangue scorre, e il pubblico arriva al massimo della esaltazione [6].

In questo ambiente di fanatismo — ben paragobabile al fanatismo dionisiaco in Grecia nel V secolo — si svolge il drama, che è essenzialmente sacramentale. Durante la rappresentazione girano in mezzo al pubblico dei distributori di acqua che offrono da bere in ricordo della sete sofferta dai figli di Hussein nel deserto, e questo offrir l'acqua è opera meritoria, sì che spesso i parenti di fanciulli malaticci fanno voto che se il fanciullo vivrà ne faranno un acquaiuolo dei misteri [7]. È inutile rilevare la identità perfetta tra questo

---

[1] Dozy *o. c.* p. 450.
[2] Dozy *o. c.* p. 451.
[3] Dozy *o. c.* p. 456.
[4] Dozy *o. c.* pp. 467-8.
[5] Dozy *o. c.* p. 459 s.
[6] Gobineau p. 377 s.
[7] Chodzko *Introd.* p. XXIV.

bere a ricordo della sete sofferta dai martiri, e il bere il ciceone nei misteri eleusini a ricordo del digiuno di Demetra.

Il carattere sacramentale dei taziehs appare infatti in ciò che l'assistervi salva l'anima. « Chiunque avrà pianto sulle tue sventure — dice il profeta nel primo mistero — godrà del privilegio di sedere al mio fianco nei giardini del paradiso » [1].

« Io non avrò altre amiche nel soggiorno dei beati — dice Fatima nello stesso mistero — che quelle tra le donne che avranno assistito alla celebrazione dei misteri in tuo onore » [2]. E Hassan: « Che chiunque di quelli che avranno pianto per noi, abbia un castello nelle vicinanze del mio paradiso » [3]. Chi assiste al mistero ha dunque la felicità dopo la morte: e il far recitare un tazieh serve a ottenere un qualche bene o la salute medesima [4]. Ora è chiaro che il fondamento di questa, che è una vera e propria dottrina, è la comunione coi martiri: e infatti il pubblico si immedesima alla recita al punto che vive il drama, vi partecipa colla voce e col gesto, sente reale e attuale lo strazio dei suoi martiri, soffrendo con loro la sete e la morte, e identificandosi con essi [5].

Non sempre si esige naturalmente, perchè si attui la comunione, la identificazione dramatica; non occorre, cioè, che il soggetto agisca, cioè si trasformi in attore. Spesso basta che sia spettatore: anzi gli è appunto per questo che si può attuare la comunione collettiva.

Egualmente, secondo Plutarco, i misteri isiaci dovevano servire di ammaestramento e conforto a coloro, i quali passavano attraverso le vicende medesime che aveva sofferto la divinità [6]: e meglio di ogni altro la sacramentalità dei dromena ci attesta Iamblico affermando che i riti compiuti dal

---

[1] CHODZKO p. 21.
[2] CHODZKO p. 22.
[3] CHODZKO *ivi*.
[4] GOBINEAU *o. c.* p. 567.
[5] GOBINEAU p. 452; RIDGEWAY p. 82 s. « *Its only object* — dice il PELLY in RIDGEWAY *l. c.* — *is to suffer with their Lord, and become one with him in that suffering. They* (gli spettatori) *are fellow sufferers rather than spectators* ».
[6] PLUT. *De Iside* 27 p. 361 E Bernardakis.

sacerdote confluivano e si connettevano agli dèi per assimilazione e per appropriazione [1].

Questa reale e tragica partecipazione al drama era proprio dello spirito greco. Ad Abdera, come narra Luciano, tutti gli abitanti furono presi da una curiosa mania teatrale e la gente non faceva che recitare e gridare per le vie brani di Euripide, specialmente dell'Andromeda [2]. È Luciano stesso narra un episodio che ancora meglio fa comprendere questa partecipazione del pubblico al drama: egli racconta di aver veduto un mimo il quale, rappresentando la pazzia di Aiace, uscì a tal punto dai limiti dell'arte da parere egli stesso demente, al punto da strappare il flauto a un sonatore, lacerar le vesti addosso a un altro che batteva il tempo con lo scabillum e infine ferire e quasi uccidere l'attore che rappresentava Odisseo quando questi, secondo la parte, si vantò della sua vittoria. E Luciano aggiunge che a quella scena tutto il teatro impazzì e che gli spettatori cantavano dietro e gridavano insieme ad Aiace e buttavan per aria le vesti [3].

Potentissimo esempio del fascino che il drama esercitava sui Greci trasportandoli davvero fuor di sè stessi: un epigramma dell'antologia [4] in onore del famoso Pilade dice che fanatizzava intere città.

Danze sacramentali troviamo anche nel cristianesimo primitivo. Negli *Atti di Giovanni* si narra come Cristo, prima di venir consegnato agli Ebrei, riunì i suoi discepoli e danzò con loro. « Comandatoci dunque — dice il racconto — di formar come un giro, presici per mano l'uno l'altro, messosi in mezzo, diceva: « Rispondetemi l'amen ». Cominciò dunque a cantar l'inno e a dire: Gloria a Te, o Padre. E noi girando in cerchio gli rispondevamo l'amen. Gloria a Te, o Verbo: gloria a te, o grazia. Amen. Gloria a te, spirito, gloria a te, santo, gloria alla tua gloria. Amen. Noi ti lodiamo, Padre: noi ti ringraziamo, luce nella quale l'ombra non abita. Amen.

E dico di che noi rendiamo grazie: voglio essere salvato e voglio salvare. Amen. Voglio essere liberato e voglio libe-

---

[1] IAMBL. *De myst.* III 18 p. 145 12 s. Parthey.
[2] LUC. *De Salt.* 83.
[3] LUC. *Quom. hist. conscrib.* 1.
[4] *Anth. Pal.* XVI 290.

rare. Amen. Voglio essere afflitto e voglio affligger. Amen. Voglio essere generato e voglio generare. Amen. Voglio mangiare e voglio esser mangiato. Amen. Voglio udire e voglio essere udito. Amen. Voglio essere purificato e voglio purificare. Amen. La grazia danza: voglio sonare il flauto: danzate tutti. Amen. Voglio piangere, percuotetevi tutti. Amen. Una ogdoade salmeggia con noi. Amen. Il dodicesimo numero danza nell'alto. Amen. E ad esso del mondo è concesso danzare. Amen. Chi non danza ignora quello che avviene. Amen». Il canto di Gesù continua ancora ma il resto non importa. Basta questo per mostrare il carattere estatico della danza: chi non danza non conosce quello che avviene. E questa conoscenza avviene mediante la comunione con Cristo. Infatti questo dice, dopo aver cantato la preghiera. «Ascoltandomi, nella danza vedi te stesso in me mentre parlo, e vedendo quel che faccio [1]. Taci i miei misteri. Chi danza comprende quello che faccio, che tua è questa sofferenza dell'uomo che sto per soffrire».

Forse a simili danze cristiane primitive allude Clemente in un passo dove oppone le gioie della fede cristiana alle orgie dionisiache. «Il monte — egli dice — è questo a Dio diletto: non già offerto come il Citerone alle tragedie, ma delle verità consacrato ai drami; monte sobrio, casto per sante foreste; baccheggiano in esso non le menadi sorelle di Semele la fulminata, iniziate nell' impuro sbranamento dell'ostia, ma le figlie di Dio, le agnelle, le belle, celebranti le sante orge del Verbo, un coro virtuoso destando. Il coro sono i giusti, il canto è l' inno del re del mondo. Salmeggiano le vergini, cantan gloria gli angeli, i profeti vaticinano, corre l'armonia della musica, a corsa guidano il tirso: i chiamati si affrettano, bramando di ricevere il Padre» [2].

Come bene osserva Wetter, al quale tolgo questi due esempi, in mezzo all' imaginoso linguaggio di Clemente si coglie qualche frase che pare alludere a delle vere e proprie danze sacramentali, attraverso le quali si otteneva la comunione con Cristo.

---

[1] *Acta Iohann.* c. 94.

[2] Clem. Al. *Protr.* XII 120, 1; V. Wetter *La danse rituelle dans l'église anc.* in *Revue hist. litterat. rel.* 1921 p. 263.

3.

Dal punto di vista psicologico questa identificazione col dio non è altro se non una sostituzione di personalità, in cui per autosuggestione, oppure per influenza ipnotica o magnetica, l'uomo assume una personalità immaginaria. Un soggetto, per esempio, al quale si suggerisce la personalità di una contadina, si sveglia sonnolento, camminando come se trascinasse gli zoccoli, trae dalla stalla la mucca, respinge i propositi audaci di un contadino; come attrice, lo stesso soggetto fa discorsi sconvenienti, celia sulla soverchia lunghezza delle sue vesti, civetta col corteggiatore; come generale, ecco egli parla con accento duro e secco, osserva col binoccolo il nemico, ordina una carica, ammira lo slancio degli zuavi, si cinge la spada, è ferito; come prete, parla con voce soave e molle, conversa col vicario, benedice un fanciullo, gli dà da baciare l'anello, si inginocchia a pregare; come pasticciere, saluta i clienti, riceve le ordinazioni, ha una bega col commissario di polizia [1]. Un altro soggetto, come prete, monta su una sedia e tiene una predica; come generale, batte le mani sull'elsa della spada, saltella come se fosse a cavallo, grida ai soldati di avanzare; come bambino, mangia le chicche, porta con sè il canestrino della merenda, balbetta, salta, fa il chiasso [2].

cioè sostituendo realmente la persona divina alla umana:

E non solo il gesto e le parole mutano col mutare della personalità, ma la scrittura medesima [3].

Nè il fenomeno riguarda solo persone e tipi immaginari, ma anche personaggi storici come Napoleone, Cesare, Dante, Schiller, Garibaldi: e allora il soggetto si comporta come se fosse realmente uno di questi personaggi, o almeno così come egli crede che si comportassero [4].

La sostituzione della personalità è così perfetta, che per-

---

[1] GRASSET *L'hypnot. et la suggest.*[4] (Paris 1916) p. 185 s.

[2] MORSELLI *Il magnet. animale* p. 213 s. Altri simili esempi ivi pp. 195 e 292, e in BERNHEIM *Hypn. sugg.-psycothérap.* Paris 1891) p. 31 s.; LOMBROSO *Hypn. et spirit.* (Paris s. d.) pp. 29 31 32; BOURRU-BUROT *Variat. de la personn.* (Paris 1888) pp. 190-218.

[3] GRASSET pp. 198-99; BOURRU-BUROT p. 209 s.

[4] MORSELLI *o. c.* p. 214 s.

fino, guardandosi nello specchio, il soggetto vede non sè stesso ma la sua nuova personalità: se crede, per esempio, di esser diventato una scimmia vede nello specchio una scimmia[1].

Nè infine questo processo si arresta innanzi alla sofferenza, perchè il soggetto soffre e muore realmente, se la personalità che gli viene imposta patisce la sofferenza e la morte. Assai notevole è su questo punto, per noi importantissimo, il racconto che Ch. Tout, direttore di un collegio americano, fece descrivendo le impressioni provate impersonando come medium il padre morto: « In questo momento — dice il Tout — udii la osservazione: gli è il padre che lo controlla. E subito tentai di rappresentare la persona che mi veniva suggerita. Cominciai a sentir dolori ai polmoni e sarei caduto se non mi avessero rattenuto e adagiato dolcemente sul suolo. Quando il mio capo posò sul tappeto sentii terribili dolori ai polmoni e non potevo respirare. Coi gesti cercai di far capire agli astanti che si doveva pormi qualche cosa sotto il capo. Vi si sottopose subito un cuscino di sofà ma non bastò: il mio capo non era tanto sollevato da permettermi di respirare facilmente e fu aggiunto un guanciale. Ricordo assai chiaramente il sospiro di sollievo che mi sfuggì quando ricaddi indietro come un malato sul guanciale fresco. Ero in parte conscio delle mie azioni ma non dell'ambiente, e ho chiaro ricordo che io ero mio padre morente e giacevo nella medesima stanza dove egli morì. Era un sentimento molto strano. Io vedevo le sue mani e il suo volto contratti e rivivevo il momento della sua morte: soltanto questa volta io ero — in maniera assai indeterminata — tanto io stesso quanto mio padre, e io avevo i sentimenti di lui e il suo aspetto »[2]. Un altro esempio di simile impersonazione è dato da certi esperimenti fatti, come dicono i giornali, dalla medium Oudot la quale impersonava l'attore Coquelin al punto da assumerne le fattezze.

Un'altra preziosa confessione di medium è quella della famosa d' Esperance, che così parla di una seduta in cui comparve « Anna »: « Dev'essere il mio cuore che sento pulsare così chiaramente. Ma queste braccia intorno a me? Cer-

---

[1] Hauer p. 203.
[2] Lehmann *Aberglaube* pp. 542-3.

tamente non ho mai sentito un contatto così chiaro come questo. Comincio a chiedermi quale delle due io sono. Son' io la bianca figura o sono quella che siede sulla sedia? Sono le mie mani che s' intrecciano attorno al collo della vecchia signora, o sono queste le mie, che posano dinanzi a me sui miei ginocchi, o posano in grembo alla figura, se non sono io quella che siede sulla seggiola? Certamente sono le mie labbra che vengono baciate. È il mio volto che viene bagnato dalle lagrime che versano tanto copiosamente queste buone donne. Ma come può essere ciò? È un terribile sentimento perdere così la fissità della propria personalità. Io ho bisogno perciò di stendere una di queste mani che giacciono lì così perdutamente e di toccare qualcuno solo per sapere se io sono io o solo un sogno, se sono Anna o se io sono in certo modo sperduta nella persona di lei[1] ».

Egualmente un medico che servì da medium con la scrittura automatica in una seduta metapsichica dice: « Sono io, assolutamente io, quello di tutti i giorni: e al tempo stesso mi pare che a me sia aggiunta qualche altra cosa, una forza, una intelligenza, non so bene[2] ».

Fenomeni molto simili a questi e degni di studio per l' indagine psicologica della comunione, sono le così dette processioni diaboliche così frequenti nel medioevo, in cui il soggetto si sente dominato da una forza malefica estranea a lui, che lo fa agire contro la sua volontà. Un caso notevole è quello di un giovane che, caduto in malinconia in seguito a una colpa commessa, cadde in letargo durante il quale sognò che il diavolo gli era entrato in corpo e si destò con una risata satanica contorcendosi e bestemmiando e affermando che era posseduto dal diavolo[3].

L'ossessione da parte di spiriti o anime dei morti è molto comune presso i primitivi. Uomini e donne posseduti parlano con voce che non è la loro e agiscono in modo alieno dal loro carattere. Per esempio presso i Figiani il sacerdote siede lungamente in silenzio, si concentra, comincia a tremare, cade in

---

[1] Lehmann *o. c.* p. 601.
[2] Mackenzie *Metapsichica mod.* (Roma 1923) p. 410.
[3] Janet *Nevroses et idèes fixes* I (Paris 1898) p. 38 s.

convulsioni e il dio entra in lui. In Cina la strega siede in contemplazione finchè l'anima del defunto entra in lei e parla attraverso lei [1].

Per comprendere bene il valore della comunione bisogna considerare che questa vita immaginaria ha altrettanta apparenza di realtà della vita reale alla quale viene sostituita. Il mondo fantastico creato dalla suggestione nella coscienza del soggetto e il mondo reale che lo circonda, sono per lui assolutamente identici. La visione allucinatoria è identica alla visione reale: la pupilla si dilata seguendo un uccello immaginario che si solleva nel cielo, e si restringe seguendolo mentre scende; il soggetto vede due immagini allucinatorie, invece di una sola, se il suo occhio viene premuto con un dito; la vede deviata se la osserva attraverso un prisma; la vede ingrandita o rovesciata osservandola attraverso una lente; la vede riflessa in uno specchio [2]. La identità del mondo reale e del mondo fantastico è tale che il soggetto medesimo non può distinguere l'uno dall'altro anche quando sia conscio della propria allucinazione: il Bernheim narra, per esempio, il caso di una fanciulla alla quale fu suggerito che teneva nell'una mano una rosa mentre nell'altra mano le fu posta una rosa vera, e che, interrogata quale delle due rose era la vera, non seppe dirlo, pur sapendo che l'una delle due era immaginaria [3].

Data questa identità tra la vita fantastica e la vita reale, si comprende che la nuova personalità illusoria è tanto reale e concreta quanto quella vera alla quale viene sostituita.

Mary Reynolds, per esempio, un bel giorno si sveglia, dopo un lungo sonno, con un'altra personalità: non riconosce nè la famiglia nè ciò che la circonda: tutte le sue cognizioni sono scomparse: non sa più leggere nè scrivere: ignora i nomi e l'uso degli oggetti più comuni: non sa più eseguire alcun lavoro domestico: bisogna ricominciare a educarla [4]. Il reverendo M. Hanna ha un accidente di vettura e vien portato a casa svenuto. Quando torna in sè egli ha perduto comple-

---

[1] LANG p. 129.
[2] GRASSET *L'hypnot. et la sugg.* (Paris 1916) p. 375 s.
[3] BERNHEIM *Automat. et suggestion* (Paris 1917) p. 74.
[4] IASTROW *La subcoscience* (Tr. fr. Philippi Paris 1908) p. 273.

tamente ogni nozione, anche la più semplice, e non si rende conto nemmeno del significato delle sue sensazioni. Egli non sa interpretare la sensazione della fame e non sa mangiare: bisogna imboccarlo. Non sa giudicare le dimensioni, la distanza, il colore degli oggetti. Egli è tornato bambino: un giorno cerca di afferrare un albero lontano, un altro giorno si mette in bocca un pezzo di sapone. Bisogna rieducarlo come se fosse testè nato [1].

La realtà della personalità suggestiva è specialmente potente e perfetta nei popoli primitivi. Lo vediamo nelle iniziazioni dove il neofita passa attraverso una morte mistica che per lui è un vero avvenimento reale, dopo il quale, non meno realmente, egli rinasce, sia che la morte e la rinascita sieno solo rappresentate simbolicamente, sia anche realisticamente [2]. Non v' è alcun dubbio che l' iniziato crede di essere realmente rinato: egli ha dimenticato tutto, non riconosce i genitori, non sa più usare nè denominare gli arnesi domestici, non ricorda più nulla [3]. Coloro per esempio che escono dalla iniziazione del bosco sacro, o Belli Paaro, della Liberia hanno il contegno e i discorsi di chi ha dimenticato completamente la vita anteriore; non riconoscono i genitori, non ricordano il proprio nome, debbono imparare di nuovo tutto [4]. Egualmente i novizi Akikuyu (New Guinea) usciti dalla cerimonia della circoncisione si affermano e sono creduti rinati, tanto che la madre o altra donna li nutre [5].

Si è dubitato della realtà di questa palingenesi, e si è perfino creduto che la ignoranza totale dimostrata dagli iniziati sia una finzione [6]. Resterebbe, a ogni modo, a spiegare come e perchè sarebbe sorto il bisogno di questa finzione, alla quale coopererebbero in ogni caso, con minuziosa cura di ogni par-

---

[1] IASTROW p. 283 s.

[2] RIDGEWAY pp. 339 s. 342 s. 357 s.; FRAZER VII 2 p. 239 s. 242 s. 270.

[3] DIETERICH *M.* p. 158; LEVY-BRÜHL p. 420; DE JONG p. 216; FRAZER VII 2 pp. 254, 258, 266.

[4] FRAZER VII 2 pp. 254, 257; STOLL *Suggestion* p. 289 s.

[5] FRAZER *The belief in immort.* I p. 254.

[6] Per es. WEBSTER *Soc. segr. prim.* (Tr. it. Bologna 1922) p. 53 e FRAZER *The belief in immort.* I Londra 1913 p. 254.

ticolare, con le azioni e con i discorsi, tutti coloro che si accostano all' iniziato e che lo trattano come se veramente e in tutto egli fosse tornato bambino; e resterebbe a spiegarsi come mai una così colossale e faticosa finzione, rinnovata per tutti gli iniziati, cioè per tutti gli indigeni, una volta per ciascuno, all'atto che escono dalla puerizia, possa attuarsi in tutti i momenti e in tutte le occasioni senza che mai ne trapeli il carattere fittizio: ciò equivarrebbe a immaginare una società la cui intera vita, in tutte le sue manifestazioni pubbliche e private, è una vera e propria commedia.

La nuova vita è vera perchè la morte è stata vera. Per l' iniziato la morte mistica è una realtà.

Presso i Challams dell'Australia il novizio digiuna tre giorni e tre notti in una capanna misteriosa, attorno alla quale danzano e cantano gli iniziati e si crede che ivi egli muoia: egli ne viene estratto come morto e tuffato nell'acqua fredda fino a che rinvenga [1]. Nel basso Congo il neofita prende un narcotico e perde la conoscenza: un mago lo prende e lo tiene con sè per lungo tempo e quando torna egli non riconosce più nulla e nessuno [2]. Secondo che credono gli iniziati della Liberia, l' iniziato che entra nel bosco sacro viene ucciso e arrostito dagli spiriti del bosco e rinasce a nuova vita. Presso gli Arunta è opinione che nella iniziazione dei magi gli spiriti Iruntarinia trapassano la lingua e la testa dell' iniziando che viene da essi portato in una caverna dove gli levano i visceri sostituendoli con altri organi o con delle pietre speciali, e poi lo richiamano in vita [3]. Presso altre tribù australiane queste varie operazioni sarebbero compiute da un vecchio mago [4]. Presso i Mita Koodi, altra stirpe australiana, il neofita viene ucciso, gettato in una fossa d'acqua ove resta quattro giorni, ritirato, circondato da un gran fuoco, e fatto rinascere [5]. Presso i Bimbinga e gli Unmatiera l' iniziato viene ucciso e risuscitato dal dio [6]. Presso gli Omaha l' iniziato viene legato a una

---

[1] Levy-Brühl p. 420.
[2] Levy-Brühl ivi.
[3] Hubert-Mauss *Mel. d'Hist. des relig.* (Paris 1909) p. 162. Levy-Brühl p. 418.
[4] Hubert-Mauss pp. 174-5.
[5] Hubert-Mauss p. 177.
[6] Hubert-Mauss p. 164; Frazer VII 2 p. 234.

tavola, ucciso e poi risuscitato [1]. Presso gli Ambamba gli iniziati vengono sepolti nel bosco e vi restano per alcuni anni e poi risuscitano [2].

Qualche dubbio sulla realtà di questa palingenesi potrebbe sorgere dal fatto che l'iniziato ben sa che nelle cerimonie iniziatorie vi è una parte cospicua artificiale, vi sono, per esempio, gesti e atti compiuti da maghi e sacerdoti camuffati da spiriti, o artifici scenici grossolani; che, per esempio, la cerimonia dalla quale il neofita, presso gli indiani dello stretto di Nootka, rinasce lupo, è recitata dagli uomini mascherati da lupi, e che nella Columbia inglese il neofita rinasce orso per mezzo di riti compiuti da uomini camuffati da orsi [3], o che nella Nuova Guinea tedesca il neofita viene inghiottito e vomitato da un mostro costrutto di legname [4]. L'iniziato sa, dunque, che quei lupi, quegli orsi, sono uomini in carne ed ossa, e che quel mostro è una macchina di legno: eppure la palingenesi è reale. È reale perchè tutto ciò l'iniziato lo sa prima che in lui la nuova personalità si sia sostituita alla vecchia, ma non lo sa più dopo che la sostituzione è avvenuta, perchè egli l'ha scordato insieme a tutto ciò che riguarda la sua vita anteriore, fino al momento della palingenesi, così come il reverendo Hanna si sentiva veramente bambino nè sapeva che questo suo stato era cominciato in un dato momento grazie a un determinato incidente: il passato non esiste nel pensiero di chi ha subìto una sostituzione di personalità e non esiste quindi la possibilità che, mediante un confronto tra il passato e il presente, egli arrivi a conoscere l'anormalità del proprio stato.

L'illusorietà di queste fantasie non può dunque venir riconosciuta, come tale, dal soggetto se altri non lo avverta della sua illusione e anche in questo caso egli tenderà, per poco che la sua persuasione o religione o superstizione lo tragga a ciò, a non uscire dalla certezza che le sue visioni sono reali, pur riconoscendo che esse sono provocate da mezzi artificiali. Ari-

[1] D'Alviella in *ERE* VIII p. 318.
[3] Silberer p. 26.
[3] Frazer VII 2 p. 271-4.
[4] Frazer VII 2 p. 239 s. Una bibliografia delle iniziazioni primitive in Berguer *Quelques probl. de la vie de Jesus* pp. 112-3.

stotile afferma, infatti, che gli iniziati credevano alla realtà delle visioni avute[1]; taluni maghi convertiti al cristianesimo rimanevano pur sempre convinti della realtà delle loro allucinazioni di un tempo[2]; e i giovani indiani iniziati erano persuasi della realtà delle visioni ottenute a mezzo del digiuno[3]. Questo avviene d'altronde abbastanza spesso anche a persone colte e civili, quando le sensazioni e le rappresentazioni contenute nelle allucinazioni sono tanto vive e potenti da permanere anche dopo il periodo allucinatorio. Charcot, per esempio, narra di una isterica che dopo una crisi, durante la quale credette di essere morsa dagli animali, si ricercava sulle braccia le tracce dei morsi.

E a questo si aggiunge che molto spesso il corpo può presentare tracce reali di sensazioni immaginarie: è possibile cioè che un ferro rovente immaginario, per esempio, imprima una scottatura reale; o che un senapismo fittizio lasci una bruciatura reale[4], così come la crocifissione immaginaria lascia le stigmate reali nel corpo del mistico.

Alla impossibilità di distinguere la vita illusoria dalla vita reale si aggiungeva come alleata la particolare mentalità realistica dei Greci, i quali nella vita dello spirito erano assai vicini ai primitivi.

Per la mentalità primitiva il contenuto della coscienza non è diviso in subbiettivo ed obbiettivo: perciò ogni rappresentazione ha il carattere e il contenuto della realtà non essendo accompagnata da un processo della coscienza. Il primitivo non distingue la rappresentazione subbiettiva da quella obbiettiva, cioè l'illusione dalla realtà[5]: egli percepisce quindi la realtà attraverso uno stato di coscienza che crea tra il reale concreto e l'io una serie di rapporti, nei quali la distinzione tra subbietto e obbietto, tra spirito e natura, manca del tutto, sì che ciò che è fuori dell'uomo, nella concretezza del mondo, e ciò che è dentro di lui, nella astrattezza del suo pensiero, ha eguale valore ed eguale realtà. Da ciò

---

1 Arist. περὶ μνήμης p. 451 a 8 Bekker.
2 Rohde II p. 33, 1.
3 Tylor *La civilis. primit.* (Paris 1878) II p. 528.
4 Janet p. 165-6.
5 Beck *Die Ekstase* (Bad. Sachsa 1906) pp. 185 ss, 189.

la concezione del sogno come realtà. Maudsley narra di un medico che credeva di possedere un cavallo bianco da lui sognato durante una febbre tifoidea [1]: e quando un indiano Cherkee sogna che è stato morso da un serpente è curato esattamente come se davvero fosse stato morso, e se non fosse curato si formerebbe la piaga del morso [2]. Un capo tribù dell'Africa equatoriale una volta fu trovato vestito all'europea perchè, come diceva, era testè tornato da un viaggio in Portogallo e in Inghilterra — cioè aveva sognato che ci era andato — e tutti si felicitarono con lui per il suo felice ritorno. Presso i Kai se un uomo sogna di aver tradito l'amico con la moglie di lui è punito se il suo sogno vien conosciuto. Un indigeno di Borneo sogna che un altro indigeno ferisce con un colpo di lancia un uomo e lo accusa di omicidio: l'altro che non ha commesso nulla ammette però che l'omicidio può esser stato commesso dalla sua anima, in sogno; un indiano sognò che un tale, il quale abita 150 miglia lontano da lui, era entrato di notte nel suo giardino e aveva portato via tre zucche, e lo accusò di furto come se avesse davvero potuto percorrere durante la notte 150 miglia [3]. Così si attua tra la natura e l'uomo una vera simbiosi cosmica. Le piante, gli animali, gli oggetti, la terra, hanno una loro vita propria alla quale l'uomo partecipa e collabora per un processo continuo di personalizzazione che altera e deforma le sensazioni e le percezioni al punto che il fantastico diventa reale, il subbiettivo si identifica al l'obbiettivo, l' io al non io, il visibile all' invisibile, il presente al passato. Si ha, in una parola, solo il realismo assoluto, nel quale non ci sono più idee ma cose.

Or questa appunto fu la mentalità greca. I Greci non arrivarono se non dopo Platone a distinguere nettamente la rappresentazione subbiettiva dalla obbiettiva, la fantasia dalla realtà.

Ne abbiamo una prova in ciò che i Greci considerarono sempre l'estasi, il sonno, la visione, cioè dei fatti puramente subbiettivi, come fatti obbiettivi e materiali, cioè come muta-

---

[1] Janet *L'automatisme psychol.* (Paris 1889) p. 249.
[2] Allier *La psychol. de la conv.* I p. 388-9.
[3] Levy-Brühl pp. 101, 102, 103, 105-6.

mento reale di stato, di qualità [1], tanto che Aristotile considerò come estatica qualunque mutazione di stato [2]. Perciò i Greci pensavano che durante l'estasi l'anima uscisse realmente dal corpo [3], e la catarsi, che si operava mediante l'estasi, era pur essa considerata come mutamento reale, cioè passaggio da uno in altro stato [4], cioè reale distacco dell'anima dal corpo [5];

---

[1] Plut. *Quaest. conviv.* VIII 9 3 p. 732 C: ἐκστάσεις αὗται καὶ μεταβολαὶ ποιοτήτων. Suid. ἔκστασις θαυμασμός, ἡ ἀλλοίωσις. Ciryll. *Comm. in Hab.* LVI (Migne *PG.* p. 934 B): ὥσπερ δὲ τὴν ἀπό γε τῶν αἰσχιόνων ἐπὶ τὰ ἀμείνω μετάκλησιν, ἔκστασιν εἶναι φαμέν.... οὕτω καὶ τὴν ἐκ τῶν χρησίμων ἐπὶ τὰ αἰσχίω μεταβολήν, ἔκστασιν εἶναι δισχυριζόμεθα φαύλην τε καὶ διαβεβλημένην. Jamblico concepisce invece la estasi come mutazione in meglio (Jambl. *De myst. aeg.* III 7 p. 114, 9 Parthey: ἔκστασις.... ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγὴ καὶ μετάστασις.

[2] Arist. Φυσικῆς ἀκροάσεως Δ 1b 16, p. 222 B 16 Bekker: μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν.

[3] Plat. *Jon.* 534 B: ἔνθεός τε γίγνεται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἔνεστιν. Procl. *In Plat. Remp.* II p. 108 23 Kroll.: ἑαυτῶν ἐκστάντες (gli iniziati) ὅλους ἐνιδρύσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν. Phil. *Quis rerum div. haeres* 14 Cohn-Wendland: ἔκστηθι σεαυτῆς. Cfr. *Pap. Par.* V 737 s.: τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰρημένα λέγεις ὡς ἐν ἐκστάσει: v. 726 s.: οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει ὅταν ἀποκρίνεται. Clearco (ap. Procl. *In Remp.* I 122 Kroll) narra di uno che con una ῥάβδος ψυχουλκός (si noti l'epiteto!) faceva uscir l'anima dal corpo di un fanciullo dormente.

[4] Hipp. *Refut.* I 21 4 (Diels *Doxogr. gr.* 571 20 s. = Arnim *Stoic. fr.* II 181, 598): προσδέχονται δὲ ἐκπύρωσιν ἔσεσθαι καὶ κάθαρσις τοῦ κόσμου τούτου οἱ μὲν παντός, οἱ δὲ μέρους. καὶ κατὰ μέρος δὲ αὐτὸν καθαίρεσθαι λέγουσιν. καὶ σχεδὸν τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἑτέρου ἐς αὐτῆς γένεσιν κάθαρσιν ὀνομάζουσιν. Cfr. Epiph. *Panar.* I 5 (Diels *Dox. gr.* 588, 8 s.). Per ciò l'eclissi era detta catarsi (Sch. *Ap. Rh.* IV 60 Keil.)

[5] Procl. *In Remp.* II p. 354, 20 Kroll.: κάθαρσις δὲ ἡ ἀποβολὴ τῶν ληθαίων τούτων καὶ τῇ γενέσει συμφύλων παθῶν. Procl. *In I Alcib* p. 175 Creuzer, p. 461 Cousin [2]: Ἡ. κάθαρσις ἔοικε ταῖς τελεστικαῖς καθάρσεσι ταῖς περὶ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν ἀπολυούσαις ἡμᾶς τῶν μιασμάτων πάντων ὧν ἐκ τῆς γενέσεως ἐπισυρόμεθα. Plat. *Phaed.* 67 C = Jambl. *Protr.* 13 p. 65 Pistelli: κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει.... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σωματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίζαι αυτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος. Olympiod. *In Alcib.* p. 4 Creuzer: καθαρτικὸς μὲν γάρ ἐστι ψυχὴ ἀπολυομένη τοῦ σώματος. Proclo parlando della preghiera dice che mediante essa ἐν φρουρᾷ ὄντες οἱ τῆς ἀρετῆς ἀντεχόμενοι καὶ ὑπὸ τοῦ σώματος ὡς δησμοτηρίου συνειλημμένοι δεῖσθαι τῶν θεῶν ὀφείλουσι περὶ τῆς ἐντεῦθεν μεταστάσεως. (Procl. *In Tim.* B I 208 8 s. Diehl).

la morte, che era naturalmente considerata come reale e perfetto distacco dell'anima dal corpo, valeva come perfetta catarsi [1].

Questa concezione realistica non abbandonò mai i Greci. Di Epimenide si diceva che la sua anima usciva dal corpo e rientrava quando voleva [2]. Proclo stesso non era diverso dai greci dell'età arcaica, in ciò: egli considerava la resurrezione di Er come un puro e semplice ritorno della sua anima al corpo e non metteva punto in dubbio che l'anima potesse uscire e rientrare nel corpo [3] e pensava che in taluni misteri si attuasse appunto questa fuoriuscita dell'anima [4].

Questa concezione è prettamente primitiva; un sacerdote Lakemba, per dare un solo esempio, diceva: «Io non so quel che dico: la mia mente si separa da me e allora, quando veramente è andata via, il mio dio parla presso di me» [5].

Questo profondo realismo appare anche nel modo come i Greci consideravano il sonno. Essi lo consideravano alla stregua della morte [6], cioè come uscita materiale dell'anima dal corpo, cioè come estasi. Leucippo spiega il sonno come un distacco della materia psichica dal corpo: la stessa teoria enuncia Lucrezio [7]. Clemente Alessandrino dice che i misteri si tenevano di notte perchè in essi l'anima si stacca dal corpo come nel sonno [8]. In altri termini tra sogno ed entusiasmo

---

[1] Plat. *Phaed.* p. 67 A = Jambl. *Protr.* 13 p. 65: καθαρέωμεν ἀπ' αὐτοῦ (il corpo) ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. Plat. *Phaed.* p. 67 C = Jambl. *Protr.* 13 p. 65: τοῦτο δὲ θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. Olympiod. *In Phaed.* A VII 2 Norvin: τὸν θάνατον ὁρίζεται κάθαρσιν μόνον ψυχῆς ἀπὸ σώματος καὶ καθολικώτερος ὁ θάνατος τῆς καθάρσεως, διότι ὁ μὲν καθαιρόμενος πάντως καὶ ἀποθνήσκει.

[2] Hesych. s. v. Ἐπιμενίδης

[3] Procl. *In Remp.* II p. 122 Kroll.

[4] Procl. *In Remp.* II p. 123 Kroll (parla dei Marcosiani).

[5] Thompson in *ERE* III p. 732. Sulla concezione realistica dell'estasi presso i primitivi v. Wundt *Völkerpsychologie* II 2 (Lipsia 1906) p. 105 s.

[6] Xen. *Cyrop.* VIII 7 21: ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδέν ἐστιν ὕπνου. Ὁ ὕπνος... ἔκστασις ἐστίν dice Filone (citato da Leisegang *Der heilige Geist* I (Lipsia 1919) p. 176.

[7] Lucr. *De rer. nat.* IV 916 s. Cfr. Diels *Philodemos über die Götter* in *Abh. Akad. d. Wissensch. Berlin Phil.-hist. klasse* 1917 p. 41 s.

[8] Clem. Al. *Strom.* IV 22 (II 310 Stahlin).

vi era una stretta affinità, tanto che nel sonno l'anima acquista la conoscenza delle cose sopramondane e dell'avvenire[1]. Perciò dice Plutarco che il sonno è una specie di adombramento di quelle iniziazioni che sono costituite dalle supreme conoscenze[2].

In una sola parola la concezione che i Greci avevano del sonno e del sogno era identica a quella dei popoli primitivi[3].

I Greci dunque, intendo i Greci di quell'età alla quale possiamo assegnare l'origine del mistero, non sapevano distinguere il reale dal fantastico, le visioni dalle cose, il sogno dalla realtà. Il mondo dei sogni delle allucinazioni delle visioni era reale come questo nostro mondo terreno: la vita vissuta nel sogno era vera come la nostra vita quotidiana. Si pensi dunque quale forza persuasiva doveva avere la comunione estatica e mistica, cioè la sostituzione della personalità divina alla umana, se anche oggi per noi questa sostituzione è così concreta che non si sa se è realtà o illusione!

La sostituzione della personalità era dunque reale, attuale, completa, andava fino al dolore, andava fino alla morte: questo voleva dire Platone affermando che gli estatici assumono i costumi e le occupazioni del dio fin dove l'uomo può partecipare del divino[4], e noi comprendiamo a quali ignote profondità mistiche alludesse il papiro magico con le parole mirabili «io sono tu e tu sei io». È la identificazione col dio, la comunione con lui e la morte, che il giovinetto estatico vede entro lo specchio, è la passione e la resurrezione di Zagreo che egli osserva e rivive nel medesimo tempo e che annunzia agli astanti, così come gli stimmatisti vedevano insieme e vivevano la passione di Cristo. E noi vorremmo che per un miracolo il giovinetto estatico acquistasse vita perchè noi potessimo ascoltare dalla sua bocca stessa, in mezzo alle pa-

---

[1] PIND. fr. 131 (96) Schröder; XEN. *Cyrop.* VIII 7, 21; PLUT. *De def. orac.* 22; *Placit. philos.* V 1, 4; CIC. *De divin,* I 18 (34) II 11 (27).

[2] PLUT. *De def. or.* 22 (III p. 100 Bern).

[3] V. per questo LANG *The making of rel.*[3] p. 49 e in *ERE* V p. 32. Presso i malesi se uno sogna di esser caduto nell'acqua gli amici il giorno dopo fanno di tutto per salvare l'anima dall'annegare (SILBERER *Vom Tod zum Leben* p. 18).

[4] PLAT. *Phaedr.* p. 253 A.

role di passione o di amore, che ripetute dall' ierofante inesorabile riempiono di terrore l' inizianda, la serie delle visioni allucinatorie: così come attraverso le parole degli stimmatisti gli astanti vedono passare le scene strazianti della Passione di cui l'allucinato è spettatore e vittima insieme [1].

4.

era cioè una pantomima assoluta collettiva.

Dal fatto che la sostituzione della personalità è completa ne viene una particolare specie di drama mimico che potremmo chiamare pantomima assoluta, perchè sorge dal fatto psicologico stesso; non è voluta ma spontanea e quindi necessaria, non dipendendo dalla volontà dell'attore.

A essere precisi, ogni sostituzione di personalità implica una vera e propria riproduzione mimica. Il grave signore che impersonando un bambino salta e giuoca e fa le bizze e mangia la chicca; la fanciulla che impersonando un'attrice cammina e si atteggia secondo i costumi del palcoscenico; il giovane che impersonando un prete rifà il camminare e il gestire del sacerdote: tutti costoro, insomma, non fanno altro che recitare una pantomima in cui essi si identificano col personaggio da loro rappresentato, e dal punto di vista dramatico equivalgono a dei perfettissimi attori. Tanto è vero che chi legge qualche descrizione di simili fenomeni può credere di leggere la descrizione del giuoco mimico e scenico di un qualche grande attore: « Eccolo — dice il Dupotet —: alla mia voce il suo dorso s' incurva, le sue membra tremolano, la sua parola è debole, esso ha perduto il suo timbro argentino; i tratti s' increspano, l'occhio perde la sua vivacità. Egli si appoggia al bastone che gli ho dato. Non è più un giovane

[1] DESPINE *Etude scientif. sur le somnambulisme* (Paris 1880 p. 224 s. p. 383): « *Les differentes scènes de la Passion passent successivement devant elle. Elle voit le Sauveur, dont elle décrit la personne les vêtements les plaies la couronne d'epines, la croix. Elle décrit les personnes qui l'entourent, les apôtres, les saintes femmes, les juifs* ». Sugli stigmatisti v. GÖRRES *Die christl. Mystik*[2] (Regensburg 1879) capp. XV e XVI e MAURY *La magie et l'astrol.* (Paris 1877) p. 368.

robusto. Gli anni hanno operata la loro distruzione. Ei non ha più nulla del fior degli anni, il suo parlare è quello di un vecchio brioso. La sua bocca è schiusa, dal suo naso pende una lacrima tenace. Egli sputa una materia mucosa. Sorride maliziosamente, prende una presa e passeggia a passi misurati. È la natura invecchiata, l'uomo preso dalla tomba [1] ». E una pantomima è in fondo quella specie di allucinazione suggestiva, in cui il soggetto crede di passare attraverso svariate peripezie che egli esprime e descrive col gesto. « L'allucinazione di un viaggio diveniva in Lucia — dice un psicologo [2] — una vera e propria commedia con mille peripezie inattese. Non solo ella provava il mal di mare ma si figurava di cadere in acqua, navigava sul pavimento e si risollevava in un' isola deserta tremando dal freddo ».

Così le sostituzioni « spiritiche » di personalità sono, giudicate dall'esterno, delle vere e proprie pantomime, perchè il medium, quando è « controllato » da uno « spirito », quando cioè alla sua personalità si è sostituita un'altra personalità reale o immaginaria, non fa altro che rappresentare mimicamente la sua nuova personalità. Un esempio notevolissimo è dato dalla medium Elena Smith, la quale in stato di trance assumeva e rappresentava varî personaggi: tra altri la immaginaria principessa araba Simandini sposata, secondo la Smith, al principe indiano Sivrouka Nayaca, signore di Kanara, e bruciatasi secondo l'uso indiano alla morte del marito, seguita pochi anni dopo il matrimonio. La scena finale in cui Simandini, o Elena Smith, viene accompagnata al rogo e ci si getta, con altre numerose scene della vita indiana, venivano spesso rappresentate dalla Smith con una specie di pantomima. « Nella scena più drammatica, che rende con la mimica più che con la parole, ella è obbligata dall'usanza del paese a distendersi sul rogo funebre di suo marito; prima di farlo, si leva gli ornamenti che porta in qualità di principessa asiatica: anelli, braccialetti, collane, orecchini, cinture, anelli alle caviglie; poi, esprimendo con la fisonomia insieme la risolutezza e il terrore, sale sul rogo » [3].

---

[1] P. Janet *L'automat. psychol.* (Parigi 1889) p. 14.
[2] P. Janet p. 155.
[3] Jastrow *La subcoscience* vers. Philippi (Parigi 1908) p. 246.

Un altro ordine di fenomeni per noi anche più interessante, perchè ha per fondamento la comunione, è dato dagli stigmatisti. Dal punto di vista estetico lo stigmatista che esprime col volto e con il corpo intero la sua identificazione con Cristo non è che un perfettissimo attore, la cui perfezione sta in ciò che egli si identifica col personaggio rappresentato. « L'estasi termina — dice un osservatore parlando della stigmatista Luisa Lateau — con una scena spaventosa: le braccia ricadono lungo il corpo, la testa s' inchina sul petto, gli occhi si chiudono, il naso si affila, il volto prende un pallore di morte, ella si copre di un sudore freddo, le mani sono gelide, il polso è impercettibile, ella rantola [1]». Che altro è tutto ciò, considerato nel rispetto drammatico, se non una potentissima ed efficacissima pantomima? A volte lo stigmatista, oltre ad esprimere i propri sentimenti, rappresenta con la mimica l' intera serie delle scene che gli si svolgono entro la fantasia. « Sembra che la giovane — dice un altro osservatore parlando della Lateau — completamente assorta dallo spettacolo che ha sotto gli occhi, rifletta con la fisonomia e con gli atteggiamenti le impressioni risvegliate in lei dalle manifestazioni alle quali assiste, in seguito a una vera allucinazione spontanea. Ora i tratti si espandono, gli occhi si inumidiscono, un sorriso di beatitudine dischiude le labbra: ora il volto si contrae e le lacrime calano lentamente sulle gote, ora è il terrore che domina, il volto s' impregna di un'aria di terrore profondo, e Luisa manda un grido soffocato. A volte il corpo eseguisce un movimento di rotazione lenta e si rigira come per seguire un corteo che passa e si allontana: altre volte Luisa si alza sulla punta dei piedi come se volesse prendere il volo: le mani si congiungono e si allargano successivamente, le labbra si agitano, lo sguardo si anima e la figura, abbastanza volgare, della povera ragazza riveste una bellezza ideale » [2].

Al lume di questi esempi la pantomima si presenta come cosa assai diversa da quel che a noi generalmente appare: essa appare come un prodotto immediato della coscienza, cioè l'espressione immediata del pensiero. E dal punto di vista

---

[1] Despine *Etude scient. sur le somnambulisme* (Par. 1880) p. 382.

[2] Morand *Le magnet. anim.* (Parigi 1889) p. 112.

sacramentale essa è tutt'una cosa con la comunione stessa, con la quale si identifica e si confonde.

Così dunque operò il mistero: esso agì sugli spiriti che erano schiavi del realismo, capaci di trasformare il mito in storia e di realizzare il passato nel presente, con la stessa attualità con cui lo stigmatista rivela la passione di Cristo.

Attraverso la ripetizione dei gesti e dei fatti del dio, così com'essi erano narrati nella tradizione mitica sorretta da un monoideismo suggestivo, prodotto dagli annunci divinatori, dai canti, dai simboli, che concentrava tutta la sua vita interiore nella sola idea della morte e della resurrezione di Zagreo, l'iniziato finiva col rivivere estaticamente la vita stessa di Zagreo: non lui ma Zagreo viveva e soffriva. Era un attimo, ma un attimo che valeva una vita: ed ei ne usciva rinato. La formula «di uomo sei diventato dio» diceva il vero. Così possiamo comprendere come mai Proclo possa dire che i racconti sacri separano le anime dai corpi e dànno alle anime una energia libera dai corpi e la liberazione dai vincoli corporali[1].

Si guardi la liturgia di Pompei.

Essa è divisa in due serie di episodi, seguite da un ultimo episodio che contiene la conclusione ed esprime la conseguenza della intera liturgia. La prima serie comprende i tre episodi della vestizione (I) della catechesi (II) dell'agape (III): la seconda serie consta della comunione (IV) dell'annunciazione (V) e della passione (VI): l'ultimo episodio, la resurrezione (VII), contiene la conclusione delle intere due serie, delle quali la prima contiene i riti preparatori, la seconda i riti iniziatori. Le scene si succedono le une alle altre, come gli atti di un drama, in apparenza uguali tra loro. Ma la realtà è che il mondo in cui avvengono gli episodi della prima serie è assai diverso dal mondo della seconda serie: il primo è un mondo tutto umano di giovinetti e di sacerdotesse, che compiono azioni umane e comuni, si acconciano, leggono, eseguono atti sacrali; il secondo è un mondo divino di sileni e di satirische e di divinità, che compiono azioni

[1] PROCL. *In Plat. Remp.* II p. 119 Kroll: οἱ ἱερατικοὶ λόγοι τοῦτο δρῶσιν, χωρίζοντες ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχάς.... ταῖς δὲ ψυχαῖς τὴν ἀπόλυτον τῶν σωμάτων προξενοῦντες ἐνέργειαν καὶ τὴν ἄφεσιν τῶν φυσικῶν δεσμῶν.

sovrumane e straordinarie, allattano cerbiatti, o divinano; il primo è un mondo reale, il secondo è un mondo fantastico. L'unico personaggio che lega questi due mondi, conferendo l'unità a tutta la figurazione, è la inizianda che compare indifferentemente nella prima come nella seconda serie, partecipando da prima ad opere umane e poi ad opere divine. Ma si direbbe che ella non si avveda della trasformazione che il mondo circostante ha subito, non si avvegga cioè che mentre da prima ella si rivolgeva e parlava ad esseri umani e con esseri umani praticava e operava, in seguito i compagni e cooperatori suoi sono esseri divini: ella si rivolge a Telete nella scena della passione così come nella scena dell'agape si rivolgeva alla sacerdotessa. Ma vi è di più: la inizianda stessa non è più all'ultimo della liturgia quella che era al principio; come intorno a lei gli uomini sono stati sostituiti da divinità, così ella stessa si è tramutata, e la sposa della vestizione che si acconcia pudicamente le chiome e ascolta, tutta chiusa nel velo, la lettura del libro sacro, è divenuta una baccante che danza sfrenatamente, ignuda. Qualche cosa è dunque avvenuto non fuori dell'iniziata, ma dentro di lei. Il mistero si è attuato nell'anima stessa di lei, gradatamente, attraverso episodi dei quali ella è attrice, non già attraverso a scene di cui ella è spettatrice. È lei, proprio lei, che rivive la passione di Zagreo: la rivive attualmente, in quanto lei è protagonista e attore di questa passione, e non immaginariamente, in quanto vede questa passione rappresentata da altri. Ella vive, insomma, nel mistero, e diventa partecipe del mistero che è tutt'una cosa con la sua stessa esistenza.

La vita di Zagreo è divenuta la sua stessa vita. Noi ci troviamo, insomma, di fronte a un rapido e profondo rivolgimento interiore prodotto da un rito. La psicologia religiosa conosce benissimo queste improvvise palingenesi e conversioni che avvengono di colpo, sotto l'influenza di un rito, senza che nulla faccia indovinare il processo avveratosi precedentemente nel subcosciente. Aimé Pallière entra per curiosità insieme a un amico in una sinagoga durante la solenne cerimonia di Kippúr e si converte di colpo dal cattolicismo al giudaismo[1]. Il polacco Ludoslawsky, dopo una vita di

[1] Fleg *Anthologie juive* (Paris 1924) pp. 223-4.

lotta e di passione, concepisce durante un bagno l'idea di nettarsi pure l'anima, va in una chiesa a confessarsi da un frate qualsiasi, e non vuol comunicarsi perchè non crede alla presenza reale di Cristo; ma il frate lo persuade, e nel momento stesso della comunione riceve l'ordine imperativo di potenza indiscutibile di unire la sua vita alla chiesa cattolica [1]. Carrè de Montgeron si converte improvvisamente mentre è inginocchiato a pregare sulla tomba del diacono Paris; Hermann Cohen assistendo a una messa diventa cristiano e si tramuta nel padre Agostino Maria; Paul Claudel entra in Nôtre-Dame durante i vespri di Natale e diventa quasi improvvisamente di ateo cattolico praticante. Anche nelle conversioni di Pietro van der Meer de Walcheren e di Huysmans il rito cattolico ebbe molta parte.

In queste conversioni a base liturgica, la coscienza e la volontà del soggetto non hanno alcuna parte: il processo che ha portato al colpo di fulmine non è avvertito. Una giovane, convertitasi durante una riunione revivalista, dice: «Non avevo motivo cosciente, ero semplicemente spinta dall'eccitazione e non sapevo quel che facevo! [2]» E un pastore convertito durante un altro revival dice: «Le forze che mi hanno condotto alla conversione mi sembrano di carattere ipnotico. La mia volontà sembrava del tutto in balìa d'altri, specialmente del revivalista [3]».

Intima e profonda, e talora anche misteriosa e inesplicabile, è la connessione tra il rito e la fede: vi sono atti e gesti che hanno potere di trasformare di colpo l'uomo che li compie. Così la liturgia orfica trasformava l'uomo in dio a condizione che egli la compiesse. Celebrare la liturgia e rinascere in Zagreo era una sola e identica cosa. Così come è la stessa cosa celebrare l'eucaristia e assumere la natura di Cristo.

Così, attraverso la ripetizione drammatica della vita del dio, l'uomo diventava dio. In sostanza possiamo dire che qualsiasi liturgia ha lo scopo di ricordare e rendere presente il passato a mezzo di una specie di rappresentazione drammatica [4].

---

[1] De Sanctis *La convers. religiosa* pp. 70-71.
[2] Starbuch in Delacroix *La rel. et la foi* (Paris 1922) p. 165.
[3] *Ivi.*
[4] Delacroix *La religion et la foi* (Paris 1922) p. 16.

Ma questo non basta ancora. Ci occorre non già un drama mimico individuale, ma un drama collettivo, perchè le iniziazioni non si facevano individualmente ma collettivamente. Dobbiamo postulare perciò una così fatta suggestione collettiva che per essa la folla intera degli iniziati entri in comunione con la divinità.

Abbiamo esempi che ne dimostrano la possibilità. Qualche cosa di simile dovette avvenire ad Abdera quando, come narra Luciano, tutti gli abitanti furono presi da una curiosa mania teatrale, e la gente non faceva che recitare e gridare per le vie brani di tragedie, specialmente della Andromeda di Euripide [1].

Lo stesso avveniva in Ionia e nel Ponto dove, come lo stesso Luciano narra, la passione per i drami era tanta che non soltanto la popolazione stava per giornate intere a vedere rappresentati Titani, Coribanti e Satiri, ma in ogni città i più cospicui cittadini danzavano essi stessi [2].

Anche di una vera e propria comunione abbiamo esempi. Durante l'epidemia religiosa dei «Trembleurs des Cevennes», manifestatasi durante le persecuzioni contro i protestanti seguite all'abrogazione dell'editto di Nantes, molti contadini delle Cevenne si riunivano in luoghi segreti per celebrare ivi i loro riti, e l'uno o l'altro cadeva al suolo e, sentendosi quasi ispirato, profetava. Quando l'uno aveva finito l'altro cominciava, e così crebbe il numero dei profeti, che si sentivano in comunione con lo Spirito, fino a parecchie migliaia [3]. Verso il 1690 ci furono nel Vivarais e nel Delfinato parecchi casi di teomania o profezia contagiosa tra i calvinisti. La vedova di un consigliere del parlamento di Grenoble si sentì ispirata dopo aver udito un'altra profetessa, e circa trecento persone furono prese da spirito profetico [4]. Vi è in Russia una setta detta dei Cristi, i quali reputano sè stessi identici alla divinità, e si adorano e pregano l'un l'altro come tanti cristi e tante madonne.

La comunione collettiva è poi frequentissima presso i po-

---

[1] Luc. *Quom Hist. conscr. sit.* 1.
[2] Luc. *De Salt.* 79.
[3] Stoll p. 441.
[4] Murisier *Les maladies du sentim. rel.* (Paris 1905) p. 151.

poli primitivi quando tutti i membri di un gruppo totemico si sentono tutt'uno col loro totem [1].

La conversione al cristianesimo di popoli primitivi ha dato spesso luogo a forme di revivals, nei quali si avvera una particolare forma di comunione collettiva. Tale è per es. il revival detto motheke theke: si vedono — dice un missionario — indigeni dei due sessi, ma specialmente donne, cadere improvvisamente in uno stato convulsivo, attribuito allo spirito di non so che dio infernale, che deve esser stato uno degli antenati della tribù e mediante il quale si entra in comunione con lui: ci sono canti, danze, invocazioni in onore del dio, con le quali le persone che sono state così possedute cercano di calmare e sollevare quelle che lo sono ancora; il tutto accompagnato da abluzioni e sacrifici. Questo strano culto è chiuso da una specie di eucarestia che si somministra agli iniziati. E questa ossessione collettiva si estende talora a interi villaggi [2].

Ma gli esempi più tipici sono dati da alcuni esperimenti collettivi operati dal celebre magnetizzatore belga d'Hont. Ecco come ne parla il Morselli: « È assai gustosa quell'esperienza suggestiva, in cui i sonnambuli artificiali sono trasformati in elettori e in candidati, improvvisando una riunione elettorale. Ognuno si immagina trasformato con la più grande convinzione, se non con molta disinvoltura, nel personaggio che gli è stato assegnato. La sera in cui assistemmo a questa esperienza il candidato (era uno studente di legge) fece il suo speech, però con una lentezza e una fatica simile a quelle che proviamo in sogno allorchè ci sembra, ma non ci riesce, di parlare in pubblico. Gli elettori applaudivano goffamente: il candidato avversario, dopo aver guardato in cagnesco il rivale ed avere a lungo gestito per contraddire, riuscì finalmente ad articolare con grande stento la parola « clericale », che fu il punto di partenza di una piccola battaglia e di grandi collere espresse nella forma più spontanea e meno parlamentare, cioè colle busse e colle ingiurie » [3]. Ecco qui dunque un drama

---

[1] FRAZER I p. 407-8.
[2] ALLIER *La conv. des peupl. non civ.* pp. 350-51.
[3] MORSELLI *Il magnet. anim.* (Torino 1886) p. 292.

subbiettivo e fantastico in cui l'attore si identifica col suo personaggio fino al punto da buscar delle busse. Concludendo, crediamo di poter affermare che il mistero fu cosa assai diversa da quel che la filologia e l'archeologia immaginarono: esso fu un grande e profondo fatto mistico, un vero e proprio sacramento e cioè una pantomima suggestiva e collettiva, mediante la quale l'uomo cercava di superare la propria finitudine e di entrare in comunione con Dio.

III.

1.

La palingenesi misterica dava la purezza in vita e la beatitudine in morte.

L'importanza vera della comunione orfica non si comprende se non la si connette col dogma orfico.

Le teologia orfica affermava che i Titani, dopo aver fatto a pezzi e divorato Zagreo, vennero fulminati da Zeus e che dalle ceneri titaniche nacquero gli uomini nei quali dunque oltre alla natura titanica c'era una parte di natura dionisiaca [1].

Questo mito fondamentale può venire considerato da noi come congenito all'orfismo, perchè esso appare fin dai tempi più antichi: infatti diceva la tradizione che fosse il leggendario Onomacrito, uno dei padri dell'orfismo, a introdurre in questa religione il mito della uccisione di Zagreo per parte dei Titani [2]. Ora da questo mito deriva tutta intera la dogmatica e la mistica dell'orfismo.

L'uomo reca perciò in sè stesso la colpa del peccato originale commessa dai Titani uccidendo il dio [3], che l'anima

---

[1] Testimonianze in LOBECK p. 557 s. All'origine titanica e alla colpa dei Titani alludono anche le laminette orfiche (V. COMPARETTI p. 25 s.).

[2] PAUS. VIII 37, 5 = KERN p. 54, 186 p. 56, 194. In seguito questo mito invase tutta la letteratura orfica (ROHDE[3] II p. 117 s. p. 132 n. 1).

[3] DION. CHRYS. *Or.* XXX p. 550 Dindorf; OLYMPIOD. in WYTTENBACH *Platonis Phaed.* (Lugd. Bat. 1810) p. 134. A questo peccato originale allude l'orfico Ippolito moribondo (EURIP. *Hipp.* 1379 s.).

sconta restando chiusa nel carcere o nella tomba del corpo finchè non ne viene disciolta [1]. L'estasi libera dunque l'anima dal corpo con ciò che le consente di uscirne temporaneamente riunendosi a quella divinità dionisiaca, della quale c'è in noi una parte, della quale la nostra mente è un riflesso [2]. Da ciò la grande importanza della catarsi che, attenuando o eliminando i legami del corpo, agevolava la liberazione dell'anima [3], e la concezione della catarsi come un mutamento o un rinnovamento [4]. Da ciò la concezione dei piccoli misteri di Agre, come una purificazione e santificazione preliminare che doveva servire alla conoscenza di verità superiori [5]. Perchè mediante il mistero, come dice Olimpiodoro, le anime che avevano preferito alla vita dionisiaca la vita titanica ed erano state vincolate nel carcere del corpo a scontar la loro colpa, purificate dal contagio titanico, diventano Bacchi [6].

La comunione era realistica: era un fatto che annullava un altro *fatto*, era un avvenimento storico che modificava l'uomo e la vita, e produceva i suoi effetti meccanicamente indipendentemente dalla volontà, come nel sacramento. La

---

[1] PHILOL. ap. CLEM. AL. *Strom.* III 17, 1 (II p. 203 Stählin) = fr. 14 Diels; HIPP. *Refut. omn. haer.* VI 24 p. 267 Duncker-Schneidewin; ATHEN. IV p. 157 C. Meinecke; PLAT. *Gorg.* p. 493 A, *Phaed.* p. 6 B, *Crat.* p. 400 B; IAMBL. *Protr.* 8 p. 47 Pistelli; PLOT. *Enn.* IV 1 p. 469 Volkmann. Cfr. Ps.-HERACL. *Ep.* V p. 73,9 s. Bywater; SEXT. EMP. *Hyp.* III 230 Mutschmann; GREG. NAZ. *Or.* VII 22 (MIGNE 35 p. 784 D); BAS. MIN. *Schol. in Bas. Or.* VII (MIGNE *ivi* p. 1200) OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* 62 B 2 Norvin. Il nesso tra questo dogma e la teogonia orfico-dionisiaca, che alcuni negano (GRUPPE in *Jahrb. für. Phil.* XVI Supplemento 1899 p. 717) è affermato da Proclo (PROCL. *In Plat. Remp.* II 85, 1 Kroll; KERN 221). Il Gruppe ha corretto qui συνθημάτων in παθημάτων; conservando, come fa anche Abel, l'erroneo τὸν invece che τό corretto in τὸ da Kern.

[2] PROCL. *In Plat. Crat.* p. 82 CXXXIII Pasquali; PAUS. VIII 37,5 = KERN p. 54 n. 186, p. 56 n. 194.

[3] PLAT. *Phaed.* 280 B; PORPHYR. Ap. STOB. *Flor.* 1, 8 (1 p. 45 Meinecke); IAMBL. *Protr.* 13 p. 65 Pistelli; PLAT. *Phaed.* 67 c; OLYMPIOD. *In Plat. Alc.* p. 4 Creuzer; PROCL. *In Plat. Remp.* II p. 354, 20 Kroll.

[4] V. p. 245.

[5] CLEM. AL. *Strom.* V 11 79, 1 (p. 373 Stählin).

[6] OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* B 161 p. 120 Norvin.

beatitudine non dipendeva dunque dai meriti dell'iniziato, ma unicamente dal fatto che era stato iniziato: da ciò lo scherno di Diogene sopra una dottrina che dava la beatitudine a qualsiasi iniziato, fosse anche un ladro, e la negava a uomini come Epaminonda [1]. Ciò che era assurdo ma logico: e perciò era assurda ma logica l'iniziazione per i defunti [2].

Da questa coscienza del fatto, più che da qualsiasi mezzo suggestivo, io credo, derivava quella terribile emozione della iniziazione che alcuni ci descrivono e che può benissimo paragonarsi allo spavento della presenza di Cristo nella eucaristia. Aristide, parlando delle emozioni che solo gli iniziati possono comprendere e che nessun uomo potrebbe spiegare a parole, descrive uno stato intermedio tra sonno e veglia e parla di voci o parole udite, parte come in sogno parte come in veglia, di capelli ritti, di lacrime miste a gioia, di un senso di assenza di peso [3]. E altrove egli narra che recatosi al santuario di Asclepio a Poimaneno il dio gli ordinò di purificarsi nel fiume e dopo alcuni giorni udì una voce che annunziava che tutto era finito e poteva tornare a casa: e dice che ciò gli parve simile alle iniziazioni non solo per le cose singolari e divine che gli erano successe, ma anche per il godimento dell'anima e del corpo libero com'era dei suoi mali [4]. E Apuleio descrive il suo stupore e la sua gioia dopo la visione della dea e dice che tutte le cose gli parevano animate da tanta gioia, oltre alla sua particolare, che sentiva perfino come se gli animali e le cose e il giorno stesso godessero, e ci riferisce la commossa preghiera ch'ei rivolse con voce rotta dai singhiozzi davanti alla immagine di Iside, che finisce con le meravigliose parole: « non ho parole che bastino per dire quel che sento della tua maestà, nè basterebbero mille bocche e altrettante lingue e l'eterna continuazione di un instancabile discorso. Perciò cercherò di fare ciò che soltanto può altri-

---

[1] PLUT. *De aud. poet.* 4 p. 21 F Bernardakis: Τί λέγεις, ἔφη, κρείττονα μοῖραν ἕξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας ὅτι μεμύηται; Cfr. DIOG. L VI 2, 39.

[2] OLYMPIOD. in PLAT. *Phaed.* p. 87, 13 Norvin = KERN p. 245, 232.

[3] ARISTID. *Or.* II p. 298 Jebb.

[4] ARISTID. *Or.* I p. 322 Jebb.

menti un uomo religioso sì ma povero: in eterno nascosta nel segreto del mio petto conserverò l'immagine del divino tuo volto e la tua santa divinità [1] ».

L'iniziazione era dunque un *fatto* nel senso più proprio della parola, un reale cataclisma, che sconvolgeva tutto l'essere.

Perciò l'orfico non era uomo come gli altri: egli era più pio, più giusto e in tutto migliore, come dice Diodoro [2]; viveva con letizia e moriva con speranza, perchè aveva conosciuto veramente i principi della vita, come dice Cicerone [3]. L'orfico aveva altri destini e altri doveri: alla grazia suprema della comunione divina egli si preparava con una vita di purezza e castità [4]: quell' Eros, ingegnoso e malizioso dio dell'amore che l'ellenismo si compiacque di immaginare e rappresentare in atto di saettare i cuori dei mortali, strumento della volontà capricciosa di Afrodite, trasformato in dio cosmico e universale, che regge

l'etere celeste,
il mar, la terra e l'aure genitrici,

veniva invocato da lui affinchè tenesse lontane da lui le tentazioni della carne: « con pura mente — così prega un inno orfico —

con pura mente, immortal dio, discendi
ai veggenti, e da lor lungi allontana
i non casti d'amor moti importuni [5].

E con la fierezza di un martire cristiano Ippolito attesta di fronte al padre, che infuria contro di lui, la propria purissima anima:

Gli dei son uso
venerar primamente: amici ho soli
quei che ingiuria non fanno, e schivi sono
d'incitar a mal opre, o porger mano

---

[1] Apul. *Met.* XI 7 24.

[2] Diod. V 49 6.

[3] Cic. *De leg.* II 14: *Initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.* Cf. Aristid. *Or.* XIX I p. 451 Dindorf; Isocr. *Paneg.* XXVIII p. 46 B Benseler.

[4] Sulla purezza orfica v. specialmente Harrison² p. 507 s.

[5] Ps.-Orph. *Hymn.* LVIII 9 s. Abel.

a chi fa turpi cose: e de' miei cari
gioco mai non mi feci, ognor con essi
presenti, assenti, io son lo stesso ognora.
Di quel poi, di che reo provar mi credi,
illibato son io: puro il mio corpo
fino ad or d'amoroso accoppiamento:
solo udii favellarne, e sol dipinto
veduto l'ho: nè in tali obbietti il guardo,
vergin anima avendo, io pascer godo [1].

La stessa preghiera esprimerà, dopo nove secoli, Proclo nel suo commosso inno a Elio:

Temon del tuo flagello il suono acuto
demoni all'uom funesti e d'aspro ingegno,
che nostr'alme ingannate a trar son usi
fra servili sventure. Ond'elle immerse
giù nel gorgo profondo e procelloso
della vita mortale, il peso immane
sopportano dei corpi, e pur bramose
di tal ferreo legame, alla superna
del padre della luce aperta reggia
l'immemore pensiero alzar non ponno.
Deh! tu dunque, o fra tutti ottimo Iddio,
che di fuoco hai ghirlanda, e sei del nume
genitor d'ogni cosa eterna imago,
tu demone beato, e scorta fida
dell'anime, e salvezza, ascolta! e puro
d'ogni labe mi torna, d'ogni ruga! [2]

Queste sono certo espressioni di una morale evoluta quale certamente non l'ebbe l'orfismo primitivo. Ma già nel V secolo a. Cr. l'orfismo aveva una sua particolare impronta morale che lo metteva molto al di sopra della morale greca corrente. Gli iniziati del coro delle *Rane* di Aristofane non solo si vantano che Orfeo insegnò loro ad astenersi dall'uccisione ma anche che essi ebbero in vita un eguale pio contegno verso i concittadini e verso gli stranieri [3]. Basta questa semplice

[1] EURIP. *Hipp.* v. 996 s. Murray.

[2] PROCL. *Hymn.* I 27-35. Versione di S. Centofanti in *Poeti greci minori trad. da vari* (Firenze 1864) p. 453. La tendenza ascetica dell'orfismo si vede anche nella tradizione che fece di Orfeo un dispregiatore di Afrodite (Testi in KERN pp, 22, 76).

[3] AR. *Rane* 103, 457 s.: ὅσοι μεμνήμεδ' εὐσεβῆτε διῆγομεν τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας. SCHOL. ἀντὶ τοῦ, τοὺς ἰδίους, τοὺς πολίτας.

affermazione, che Aristofane non avrebbe fatto se non rispondesse al vero, per rivelare la immensa superiorità dell'orfismo; è nota infatti la distinzione che i Greci facevano tra cittadini e barbari o stranieri, considerando questi come nati per servire il greco e schiavi per diritto naturale. Di fronte a questo principio, che fu affermato dallo stesso Platone e da Aristotele [1], l'orfismo, vero foriero in ciò del cristianesimo, proclamava l'eguaglianza di tutti gli uomini. L'orfico era davvero un uomo nuovo. E a questa novità di vita egli arrivava con una comunione piena e reale con Dio, con una palingenesi tale che da essa l'uomo uscisse rinato nel corpo e nello spirito, a vivere la vita eterna, rinnovellato di novella fronda.

2.

riserbando ai soli iniziati la beatitudine,

Infatti l'orfico aveva dopo la morte un destino diverso da quello degli altri uomini. E poichè questo destino dipendeva da un atto reale indispensabile, è logico che su questo punto la teologia orfica fosse di una intransigenza assoluta, distinguendo nettamente il destino dell' iniziato da quello del profano. Questa intransigenza, che a primo aspetto pare assurda, è invece perfettamente logica, perchè è una conseguenza diretta della realtà della comunione. Infatti, se la passione di Zagreo era considerata come un fatto che si doveva realizzare concretamente se si voleva rinascere in lui, era inevitabile che solo coloro che avevano realizzato la passione di Zagreo potessero ricevere la vita eterna, indipendentemente dai loro meriti particolari. Perchè solo rivivendo compiutamente la vita del dio l'uomo diventa dio.

Questo è il fondamento della dottrina orfica ed eleusinia che divideva l' umanità, riguardo al destino oltremondano, in due classi, quella degli iniziati che avevano la beatitudine nell'al di là, e quella dei non iniziati che non l'avevano.

---

[1] PLAT. *Rep.* 469 C; DEM. III Ol. 24; ARIST. *Polit.* I p. 1252 b 5 Bekker.

Questa diversità del destino oltremondano è affermata nettamente già nell' inno a Demetra[1]:

quegli beato che vide tai cose, ma chi de le sacre
cerimonie fu privo, di simile sorte non gode
quando sia morto, sotto la foscheggiante tenebra.

E i teologi affermarono che, mentre i profani erano destinati a giacere nel fango[2], l' iniziato era felice[3], diventava un dio[4], o abitava con gli dèi[5] o con gli eroi[6], o diventava un eroe[7], o abitava nel cielo[8], per passare a una nuova esistenza successiva, in altro corpo umano o animale[9]. Si riconosce facilmente in queste credenze l' influenza della dottrina della immortalità dell'anima, seguita dai Traci[10], cioè dai popoli onde derivò l'orfismo. Nonostante questa, che può parere quasi una anticipazione dello spiritualismo, la rappresentanza orfica della vita oltremondana era profondamente materialistica[11].

---

[1] HOM. *Hymn. in Cer.* v. 466 s.

[2] PLAT. *Phaed.* p. 69 C.

[3] PLUT. *Apoph. Lacon. Leotych.* 3: οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι.

[4] θεὸς 'εγένου ἐξ ἀνθρώπου; *IGSI* 641, 1; COMPARETTI Tav. II 2 p. 176 n. 18: θεὸς δ' ἔσηαι ἀντὶ βρότοιο; *Carm. aur.* 71: ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος. Cfr. Schol. *Ar. Ran.* 1158.

[5] PLAT. *Phaed.* 69 C.

[6] Lam. orf. *IGSI* 638; DIELS II p. 175 n. 17; COMPARETTI Tav. II 1 pp. 32-33; KERN 32[a].

[7] PIND. fr. 133 Schröder.

[8] DIOG. L. VIII 1 31: *Carm. aur.* 79; PROCL. *In Plat. Remp.* II 129 I s. Kroll; *ibid.* II 132, 19 Kroll. *Ps. Pind.* fr. 132 Bergk-Schroeder; *CIA.* I 442; KAIBEL *Epigr. ex lap. coll.* 41. Cf. EPICHARM. fr. 22 Diels; EURIP. *Suppl.* 533 s.; PS. HERACL. *Ep.* V p. 73 1 s. Byvater. Nel mito orfico di Er (PLAT. *Rep.* X 614 D) le anime pure scendono dal cielo, le altre ascendono su dalla terra.

[9] PROCL. *In Plat. Remp.* II 338, 10 Kroll = KERN 224.

[10] HEROD. IV 94: 'Αθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον οὔτε ἀποθνήσκειν 'εαυτοὺς νομίζουσιν ἰέναι τε καὶ ἀπολλύμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα. POMP. MELA *De situ orbis* 2, 2: alii redituras putant animas obeuntium, alii etsi non redeant, non extingui tamen, sed ad beatiora transire, alii emori quidem sed id melius esse quam vivere.

[11] Questo materialismo fu in seguito e in parte attenuato mediante una interpretazione cosmica dei luoghi infernali; così

L'orfismo concepiva la beatitudine riserbata agli iniziati come un vivere senza malattie e senza vecchiaia [1], come una vita amenissima, in cui i defunti si dedicavano agli esercizi ginnastici, al canto, alla musica [2], al banchettare [3], al conversare [4], ciascuno secondo la tendenza che aveva avuto nella vita [5]. Così la vita d'oltretomba appare nella Nekyia orfica interpolata nella Nekyomanteia omerica: Minosse continua a esercitare la giustizia, Achille seguita a essere re, Orione seguita a cacciare, Eracle seguita a tirar frecce, come in una seconda vita terrena, più ricca e più bella e lieta della prima, ma non essenzialmente diversa. Un singolare esempio di questo primitivo materialismo troviamo nel rilievo funerario di Hieronymos [6]: un maestro iniziato, nel quale il defunto è rappresentato nell'Ade, in presenza di Persefone e dei defunti, mentre l'epigrafe dice che Plutone e Core ed Hermes ed Ecate lo hanno eletto maestro degli iniziati, a continuare, cioè, con maggiore onore, la sua professione terrena. Egualmente Aristofane pone tra i diletti più frequenti degli iniziati, da lui portati in scena nella *Rane*, la danza [7], i motti e gli scherzi allegri [8], e ce li rappresenta nell'atto di lagnarsi scherzosamente dei propri vestiti ridotti a brandelli nella danza [9].

---

il *leimón* significò tanto il prato dell'Ade quanto la parte più sottile dell'aria (NORDEN *P. Verg. Maro Aeneis* Buch. VI p. 24). Ma non credo che questo tentativo di spiritualizzazione facesse parte della vera dottrina orfica, come il Norden pensa, e lo credo frutto della speculazione tarda. Nel passo di Olimpiodoro che N. cita (ABEL 155) si riferisce a Orfeo la dottrina dei quattro fiumi infernali ma non la interpretazione cosmica di essi.

[1] PIND. fr. 142-3 Bergk[5] — Schröder.

[2] PIND. fr. 129-130, fr. 132 Bergk[5] Schroeder; AR. *Ran.* 154 s. 448 s; PS-PL. *Ax.* 13; PLUT. *Non posse suav. vivi* p. 1105 A: DIOSC. in *Anth. Pal.* VII 31; VERG. *Aen.* VI 642 s.; TIB. I 3 59.

[3] PLAT. *Rep.* II 363 C; PS-PL. *Ax.* l. c.; VERG. *Aen,* VI 658 s.

[4] PS-PLAT. *Axioch. l. c.*; PLUT. *De Viv. occ.* 1130 D.

[5] VERG. *Aen.* VI 653.

[6] REINACH *Rép. des rel.* II 51 s.

[7] AR. *Ran.* 325.

[8] V. 387 s. Per l'ebrietà v. ARISTOPHON fr. 445 Dindorf.

[9] AR. *Ran.* 304 s.

Questa è la vita oltremondana degli iniziati che i poeti ci descrivono, con un realismo veramente singolare. Così per esempio canta Pindaro:

E a lor del sole l' impeto risplende
laggiù, mentre qui è notte, e sui purpurei
prati ombreggiati dagl' incensi e carico
d'aurei frutti il suburbio a lor si stende.
Ed essi o coi cavalli, o nei ginnasi
o al tavoliere o con le cetre scherzano;
chè rigogliosa è in fiore
presso di loro ogni felicità.
E per l'amabil loco un dolce odore,
mentre sull'are degli dei le vittime
mescono, d'ogni sorta al fuoco splendido,
sempre d' intorno va [1].

o anche:

Al par le notti assidue,
al pari i giorni a' rai del sol più facile
mentre scorrer la vita i buoni vedono,
nè con vigor di mani il suolo ei turbano,
dietro a misero cibo o l'onde al pelago;
ma presso ai Numi che han laggiuso onor
coloro che illibati si mantennero
il tempo senza lacrime trascorrono. [2]

E un dialogo pseudo-platonico così dice [3]:

« Ivi le benigne stagioni portano ogni generazione di poma copiosamente, e scorrono fontane di chiare acque, e prati sono adorni di mirabile primavera, e conversazioni di filosofi, spettacoli di poeti, e circolari danze, e soavissimi suoni, canti e banchetti bellamente ordinati, i quali s' imbandiscono da sè graziosamente: niun dolore, vita gioconda, però che non è ivi crudo inverno, nè estate, ma sì molle aura spira, allegrata da dolce lume di sole. Quivi quelli iniziati possiedono più alto luogo e compiono le sante cerimonie ».

---

[1] PIND. fr. 129-130 Bergk-Schröder. Versione di G. Fraccaroli.
[2] PIND. *Ol.* II 66 s. Vers. Fraccaroli.
[3] PS-PLAT. *Ax.* 13. Versione di F. Acri.

E un coro d' iniziati così canta in Aristofane [1]:

Ai prati sonori
smaltati di fiori
moviamo festanti
menando alle danze
le nostre ordinanze
di cori prestanti
cui son guidatrici
le Parche felici.

Per noi solamente
il sole ridente
effonde il suo lume,
per noi, quanti uniti
nei mistici riti,
tenemmo costume
benigno agli estrani
del par che ai nostrani.

E Virgilio finalmente così descrive i Campi Elisi in un luogo del poema d' ispirazione orfica [2]:

ai luoghi di letizia pieni,
a l'amene verdure, a le gioiose
contrade de' felici e de' beati
giunsero al fine. È questa una campagna
con un aer più largo, e con la terra
che di un lume di porpora è vestita,
ed ha il suo sole e le sue stelle anch'ella.
Qui se ne stan le fortunate genti,
parte in sui prati e parte in sull'arena
scorrendo, lotteggiando, e vari giochi
di piacevol contesa esercitando.

Per lui la morte non era male, ma bene [3], per lui Persefone era benigna e cortese [4], per lui c'era dolce speranza di una miglior vita dopo la morte [5], per lui la morte era vita [6]: per lui solo, come dice Plutarco, l'oltretomba riserbava gioie tali che se l'anima le avesse conosciute nulla avrebbe potuto trattenerla dal lasciare il corpo [7].

---

[1] AR. *Ran.* 449; cf. anche PIND. fr. 132; SOPH. fr. 755 Nauck; PLAT. *Rep.* II 363 C; PLUT. *Non posse suav. vivi* p. 1105 A; TIB. I 3 59.

[2] VERG. *Aen.* VI 638 s.

[3] V. l'epigramma funebre di un ierofante *RA*. III 1883 p. 81 n. 8.

[4] SCHOL. *Aristid.* p. 314, 24 s. Dindorf.

[5] ARISTID. *Or.* XIX I p. 421 Dindorf; *Or.* XIII I p. 302 Dind.

[6] SOPH. fr. 753 Nauck.

[7] PLUT. *De an.* VI 2 p. 726 Bernardakis = STOB. *Flor.* 128 IV p. 108 Meinecke. Sul contenuto di questo frammento v. l'appendice I.

Egli solo poteva dire, con Pindaro, di conoscere il termine della vita e il principio ch'è dato da Zeus [1]

3.

Tuttavia la escatologia orfica era segreta. Euripide ci dice che il vantaggio tratto dalla loro religione, era bensì cosa degna di essere creduta ma non si poteva dire [2]; e Platone afferma che le dottrine escatologiche facevano parte delle cose segrete degli orfici [3]. Parrebbe però che il segreto riguardasse solo uno dei due aspetti della vita oltremondana, cioè quello della beatitudine: ma non quello delle pene. Per esempio il poema della Miniade — fosse o no tutt'una cosa con la Catabasi di Orfeo [4] — non conteneva se non descrizioni di pene [5]; la Nekyia omerica [6] non descrive nessuna beatitudine, mentre descrive le pene; nel mito orfico di Er, esposto da Platone [7], sono descritte con vivi particolari le pene e specialmente quelle riserbate ai tiranni [8], ma si allude appena vagamente alle beatitudini riservate ai giusti [9]; nella

e la conoscenza del loro destino oltremondano,

---

[1] PIND. fr. 137 Bergk[5] — Schroeder. Cfr. EUR. *Bacch.* 72 s; SOPH. fr. 753 Nauck.

[2] EUR. *Bacch.* 473 s. (Penteo): οὐ θέμις ἀκοῦσαι σ'ἔστι, δ'ἄξι' εἰδέναι.

[3] PLAT. *Phaed.* p. 62 B = Kern 221: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος ὥς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τε τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ρᾷδιος διιδεῖν.

Un lungo frammento orfico, in cui sono esposte alcune credenze e prescrizioni, comincia con escludere i profani dall'udirle. ABEL 4 e 5; KERN 245 e 246.

[4] V. PRELLER[4]-ROBER[4] II (Berlin 1920) p. 50 nota 7.

[5] WILAMOWITZ *Hom. Unters.* pp. 222-223.

[6] *Od.* XI 34 s. Sull'origine orfica della Nekyia omerica WILAMOWITZ *Hom. Unters.* p. 199 s.

[7] PLAT. *Rep.* X 614 B ss.

[8] PLAT. *l. c.* 616 A.

[9] τὰς δ' αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγεῖσθαι καὶ θέας ἀμηχάνους τὸ κάλλος. Ha torto dunque l'OLIVIERI (*Contr. alla st. della civ. nella M. Gr.* 45) affermando che c'erano poemi i quali descrivevano lo stato dell'anima nell'Ade. È assai plausibile l'opinione del CROISET (*Hist. lit. gr.* II p. 458) che i poemi orfici, quanto alla forma, fossero eguali ai poemi profani.

leggenda della discesa di Pitagora all'Ade si narrano le pene vedute da lui ma non i godimenti [1].

Ma vi è di più: l'unica descrizione precisa dell'ambiente orfico oltremondano e dello stato dell'anima nell'al di là orfico, è quella contenuta nelle laminette orfiche; e benchè questa descrizione fosse destinata a restar sconosciuta ai profani, come «ineffabile», ben custodita dal pondo di un enorme tumulo, una delle laminette mostra, come acutamente nota il Comparetti [2], delle reticenze intorno a ciò che l'iniziato dovrà fare e vedere, che non possono attribuirsi se non al silenzio imposto dalla dottrina.

Invece l'orfismo abbondò nelle rappresentazioni dei tormenti che erano riserbati ai malvagi e ai profani [3]: e abbondò in questo fors'anche per la ragione che considerava la pena come necessaria per purgare il peccato originale e diventar beati [4].

Simili rappresentazioni erano molto frequenti nell'orfismo: se ne trovano tracce in Eschilo, in Pindaro [5], in Platone [6], in Proclo [7], e dovevano servire di esempio e di ammonimento per convertire [8]. Ora a questa conversione, fondata sul terrore, meglio delle belle e seducenti descrizioni di beatitudini, le quali avrebbero, tutto al più, potuto sperare in una conversione fatta di invidia o di desiderio, servivano certamente le descrizioni terribili, in sè stesse più persuasive. Era, insomma, un fenomeno propriamente identico a quello offerto dal cristianesimo, per il quale le pene dei malvagi hanno assai maggior forza suasiva che non il premio dei buoni.

---

[1] Hieronym. ap. Diog. L. VIII 21.
[2] Comparetti *o. c.* p. 51.
[3] Plat. *Rep.* II 365 A: τελεταί.... αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντες δὲ δεινὰ περιμένει.
[4] Plut. *De facie in orbe lunae* 28 p. 943 C.; Verg. *Aen.* VI 739; Norden *P. Verg. Maro Aeneis Buch* VI (Leipzig 1903) p. 26.
[5] Dieterich p. 227 s; Maass pp. 261 s. 264 s. 271 s. 275.
[6] Plat. *Ep.* VII 335 a.
[7] Procl. *In Remp.* II p. 100 23; p. 339 17 Kroll.
[8] Plat. *Gorg.* 525 C (v. Norden in *Hermes* 1893 p. 392-3).

4.

L'orfismo non volle dunque mai sollevare il velo dell'oltretomba. Non disse mai quale sarebbe stata la beatitudine oltremondana, non specificò mai il contenuto di questa. Solo agli iniziati che avevano varcato la soglia del mistero esso aperse il segreto: e questo noi siamo oggi in grado di conoscere, grazie a un felice connubio tra l'archeologia e la filologia. svelato dal rito funerario orfico,

Tra i monumenti più singolari dell'antichità, per quanto non tra i più noti e studiati, vanno annoverate quelle numerose grandi sepolture a tumulo, denominate nel gergo paesano *timponi*, parola che deriva dal greco *tymbos* che vuol dire tomba, le quali formano quasi una gigantesca necropoli nella regione dove furono Sibari e Crotone. Sono circa quaranta grandi tumuli conici, a forma di collinette, che hanno alla base diametri che variano dai 10 ai 30 m. e altezze variabili da 8 a 10 m., formanti quasi una catena che si estende per chilometri e chilometri nella pianura tra la Fiumara di S. Mauro e il fiume Crati, fino al mare: e nulla è più singolare di questi malinconici colossi spersi nella morta pianura, che vide tanti splendori di arte e di storia.

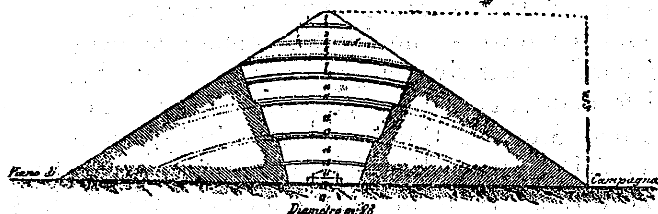
Di questi timboni quattro furono esplorati negli anni 1879 e 1880, e questi scavi ebbero subito la più larga eco nel mondo scientifico perchè da essi provengono le lamine auree orfiche, conservate nel Museo di Napoli [1].

Il timbone consta, come mostra la figura (fig. 30), di un tumulo nel cui centro si trova una tomba a cassa. Ma sarebbe un grave errore considerarlo come un unico monumento funerario, composto, secondo l'uso antico, di una tomba e di un tumulo destinato a proteggerla, perchè quel che noi chiamiamo il tumulo, invece di essere formato con terra accumulata, consta

[1] KAIBEL. *IGSI* 641 1 e 2; 642; DIELS *Vorsokratiker* [3] III pp. 176-77; COMPARETTI *Lam. orfiche* (Firenze 1910); OLIVIERI *Lam. aureae orph.* [Kleine Texte 133] (Bonn 1915); WILTEN *De tribus lam. aur. quae in sep. Thurinis sunt inventae* (Diss. Lugduni 1915) KERN fr. p. 104 n. 32. V. anche KERN in *Hermes* 1916 p. 554 s. e *Orpheus* (Berlin 1920) p. 5. Altra letteratura in KERN *Orph. o. c.* p. 104 n. 32. Aggiungi CIACERI *Stor. d. Magna Grecia* II (Milano 1927) p. 114 s.

di tanti strati successivi che il Cavallari così descrive: « *Fu trovato superiormente presso la cima il primo strato di terra vegetale. Il secondo strato era di carboni, alto m. 0,10, con frammenti di vasi. Il terzo strato era di terra vegetale. Il quarto era formato a piccoli ciottoli detti bricci. Il quinto era parimenti di terra vegetale. Il sesto di argilla giallognola. Il settimo poi di carboni e di terra bruciata, in mezzo a cui si trovò un frammento*

Stratificazioni dello scavo: N.° 1. Terra vegetale – N.° 2. Strato di carbone m. 0,50 con frammenti di vasi figurati in rosso su fondo nero; – N.° 3. Strato di terra; – N.° 4. Strato di ciottolini chiamati Bricci. N.° 5. Terra; N.° 6. Argilla, strato di m. 0,60; – N.° 7. Carbone e framm. di vaso figurato del V. secolo a. C. – N.° 8. Terra; – N.° 9. Argilla; – N.° 10. Terra; – N.° 11. Argilla; – N.° 12. Terra; – N.° 13. Argilla e carbone; – N.° 14. Terra e framm. di vaso; – N.° 15. Carbone e terra; – N.° 16. Tomba; – N.° 17. Terra; – N.° 18. Strato di ghiaia.



Sezione trasversale

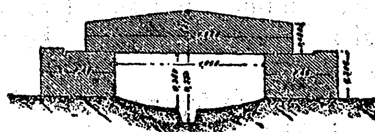


Fig. 30.

di vaso con figura muliebre. Nell'ottavo era terra vegetale, nel nono argilla, nel decimo pure terra vegetale con frammenti di vasi, nell'undecimo argilla giallognola, nel dodicesimo argilla vegetale. A m. 0,75 dal piano della campagna s' incontrò il suolo vergine. Alla profondità di m. 5,50 dal cono si trovò un grande strato di carbone, con un pezzettino di vaso dipinto. Agli strati di argilla quasi costantemente si sovrapponevano gli strati di carbone, ove si rinvenivano i frammenti dei vasi bruciati. L'argilla si sovrapponeva come uno strato impermeabile, per non far giungere le acque piovane nel sepolcro, ed ogni strato di carbone indicava un nuovo rogo » [1].

---

[1] *Not. sc.* 1879 p. 52.

Il tumulo risultava dunque di successive arsioni. Infatti entro gli strati dei timboni furono trovati dei resti di cadaveri, vale a dire delle ossa, le quali conservavano la loro disposizione naturale; tanto è vero che le relazioni degli scavi parlano sempre di «umati» come se quelli non fossero i resti di altrettante cremazioni. Resta dunque a spiegare perchè mai le ossa di questi cremati non furono raccolte, secondo l'uso comune, in altrettante olle cinerarie, ma si trovassero così ben disposte tra strato e strato del timbone.

La spiegazione semplicissima è quella che dà il Cavallari: ogni strato, cioè, risulta di un rogo sul quale si stendeva uno strato di argilla e di terra, sia per impedire l'infiltrazione della pioggia, sia per rendere possibile cremare sopra lo strato successivo, in modo che il tumulo così si alzasse a grado a grado, senza che perciò i vari roghi finissero col confondersi e le varie salme con l'andar frammischiate. Il corpo che doveva essere arso veniva posto a giacere sul rogo costrutto sopra lo strato di argilla come sopra un letto, per modo che, finita l'arsione, le ossa, le quali non venivano punto distrutte da questa arsione, venivano a trovarsi nella loro giacitura naturale, entro la massa del timbone, come se si fosse trattato di una umazione.

Questa formazione graduale, dal basso in alto, fu constatata anche dall'ing. Fulvio, benchè egli differisca alquanto dal Cavallari nei suoi particolari. «*La terra, a partire dall'alto* — egli dice — *per l'altezza di circa quattro metri mostra chiaramente di essere stata accumulata artificialmente. Dalla diversità degli strati e dalla loro disposizione si può concludere che il timpone non fu formato in un solo tempo, ma vi furono da principio vari piccoli tumuli, ed andò sempre più alzandosi il piccolo colle col riempimento di vuoti rimasti fra i tumuli stessi, finchè venne a formarsi un tumulo solo, che conteneva varie tombe*»[1].

Ed ecco ora la descrizione del rinvenimento della cassa contenuta e quasi custodita dall'enorme tumulo, nelle parole stesse della relazione, nelle quali passa il brivido della emozione che dovette afferrare gli autori della strana e inusitata

---

[1] *Not. sc.* 1880 p. 153.

scoperta. « *Prima di cominciare l'apertura della tomba l'ingegnere Cavallari ha rilevato la pianta di tutto il monumento, come apparisce all'esterno, non che il profilo dello stesso. Prese le misure, risulta la lunghezza m.* 2,433, *la larghezza di m.* 1,36 *dei tre pezzi che componevano la sepoltura. L'altezza del coperchio è di m.* 0,18 *ai quattro angoli è di m.* 0,265 *al vertice dei due prospetti orientale ed occidentale, in guisa che apparivano i prospetti come frontispizi un poco inclinati. Ai quattro lati esterni del monumento stanno quattro gradini, un per ciascun lato, di varie sporgenze, cioè più sporgenti quelli dei prospetti orientale ed occidentale, il primo di m.* 0,43, *il secondo di m.* 0,365 ; *meno sporgenti quelli del lato meridionale e settentrionale, cioè m.* 0,30. *Dall'esterno apparivano solo nove pezzi di tufo lavorati e squadrati. Eseguita la misurazione esterna, si è aperto il monumento in presenza di tutti. Il suo interno si è trovato della lunghezza di m.* 2.36, *largo m.* 1,00, *alto m.* 0,50, *il cui letto è formato di nuda terra. In esso non erano punto penetrate le acque nè terra ma solo alcune sottilissime radici. Si è fatto sosta una mezz'ora circa, onde far indurire con l'azione dell'aria tutto ciò che poteva contenere. In tale frattempo si è potuto osservare esistere nell'interno della tomba gran quantità di carbone, con cenere ed ossa umane bruciate, segni evidenti che il cadavere era stato cremato ; sulle quali materie si è veduto collocato un lenzuolo bianco quasi intatto, ma ridotto fragilissimo, del quale appena si sono potuti raccogliere alcuni pezzetti per osservare il tessuto.*

« *Dopo ciò si sono cominciate le più minute ricerche verso l'angolo nord ovest della tomba. Una delle guardie vi ha cominciato a frugare, depositando poscia le materie sul gradino esterno dove da altra guardia sono state rivedute. La terza guardia ed il signor ingegnere separano in recipienti distinti tutti i frammenti non interamente consumati dalla combustione, nel mentre lo scrivente nota il luogo preciso di ogni trovamento per fare poi i necessari studi. Dalle minute ricerche fatte e dai frammenti raccolti si è potuto scorgere che presso l'angolo nord-est stava una cassettina di legno, ornata con palmette incise sopra altra specie di legno che non si potè determinare. Nel lato sud-ovest furono raccolti frammenti forse di altra cassettina anche con ornati, ma di stile differente. All'interno del corpo cremato vedesi non piccola quantità di legno bruciato i cui resti attestano che una grande*

cassa racchiudeva il corpo dell'estinto e che questa venne bruciata insieme nella stessa tomba. Infatti alle due estremità della tomba si sono trovati due solidissimi fermagli in bronzo della cassa medesima diviso ognuno in due diaframmi quadrati. Egualmente furono raccolti chiodi e pezzi di ferro ossidato, alcuni della lunghezza di m. 0,14, che non potevano appartenere ad altro che alla cassa in parola. Si sono pure raccolti ventun chiodi di bronzo piccolissimi nei lati ove stavano i frammenti delle due cassettine.

« *Dai residui delle ossa non consumate si è potuto riconoscere che la testa del defunto era verso occidente; e presso il petto si sono trovate due solidissime piastrelle di argento, del diametro di mill. 35, con l'impronta ognuna di una testa muliebre, con capelli radiati ed ornamento al collo, come pure un ago crinale di ferro, lungo m. 0,09. Verso nord si sono rinvenuti vari sottilissimi pezzettini d'oro, che potevano servire di ornamento. Nello stesso sito e vicino alla testa si è raccolta una laminetta d'oro purissimo, larga mill. 23, ripiegata sei volte, in modo che può risultare della lunghezza di mill. 42. Non essendo conveniente svolgere questa preziosa laminetta in presenza di più centinaia di curiosi, i quali avrebbero certamente preteso di passarsela in mano, dopo averla mostrata e detto essere ornamento con doratura, si è gelosamente conservata. Osservata poscia con tranquillità, si è veduto che nella prima piegatura della stessa esiste altra laminetta più piccola, egualmente di oro, larga mill. 15, ripiegata quattro volte, in modo da risultare della lunghezza di mill. 32; e tutte e due contengono iscrizioni greche che daranno al certo notizie sul personaggio così misteriosamente sepolto sotto un cono di terra del volume di 2000 metri cubici circa* »[1].

Eguale era la cassa di un altro dei quattro timboni esplorati: « *Era essa formata di quattro lastroni monoliti di tufo ed era stata costruita formando un fosso rettangolare con le pareti disposte a scarpa, per non far cadere la terra. Il piano di questo fosso era formato dal terreno naturale a livello; su di esso erano poggiati in coltello ed a piombo quattro lastroni di tufo, ed il vuoto rimasto alle spalle di essi era stato riempito gettandovi della terra più frolla di quella delle pareti del fosso e chiaramente*

---

[1] *Not. sc.* 1879 p. 80-81.

formata di materiali mescolati. Questa tomba è internamente lunga m. 2,25 larga m. 1,11 alta m. 1,00, Facevano da coperchio tre lastroni della stessa pietra, sporgenti pochi centimetri dalla faccia esterna dei due lati lunghi, grossi agli estremi m. 0,14 e nel mezzo m. 0,20 formando così superiormente una copertura a due spioventi. I lastroni laterali sono grossi m. 0,16 e rivestiti internamente di uno strato di calce bianca. Ciascun pezzo ha in una delle estremità incavato un dente largo m. 0,16 e profondo m. 0,05 nel quale si innesta l'estremità dell'altro lastrone che non ha dente di sorta. A questo modo i pezzi, reggendosi l'uno contro l'altro, per mezzo degli incastri, non potevano mai rovesciarsi indietro, mentre la terra li teneva fermi dalla parte esterna. Il piano di questa tomba era stato disposto a livello. Solo nei quattro angoli del rettangolo erano praticati quattro fossetti, ciascuno lungo m. 0,50 largo m. 0,35 e profondo m. 0,22. In questi fossetti era stata rinvenuta della cenere. Nel muro era posto il cadavere rivolto ad oriente. Lo scheletro conservava le ossa delle braccia, delle gambe e dei piedi. Il cranio riconoscevasi appena e il poco che ne rimaneva al contatto dell'aria andò in polvere. La sua posizione era quella di un uomo coricato, coi calcagni giunti ed i piedi rivolti al di fuori; le braccia erano distese e quasi legate ai fianchi. Vicino alla mano destra era spiegata una laminetta rettangolare di oro » [1].

La tomba era perfettamente vuota e priva di ogni corredo funerario. Invece, sparsi entro la massa del tumulo, si rinvennero numerosi frammenti di oggetti vari, dei quali dà un' idea la enumerazione del Cavallari relativa al timbone n. 3. Ecco ciò che fu trovato da lui: 1) *Pezzo di materia carbonizzata.* 2) *Frammento di tazza sottile con ornati a foglie.* 3, 3 bis) *Frammenti di vaso grande con resti di due figure virili dipinte.* 4) *Altro frammento con figura muliebre.* 5) *Pezzi di vaso con ornato a fiori.* 6) *Collo di altro vaso con ornati a linee.* 7) *Manico di anfora con piccolo foro.* 8) *Residuo di coppa con cinque palmette impresse a stampa.* 9) *Due chiodi di ferro ossidati, uno dei quali rotto.* 10) *Due pezzi di coppa a vernice nera.* 11) *Avanzi di ossa umane.* 13, 13 bis) *Due pezzi di un rito di alabastro.* 14, 15) *Due pezzi di vaso con ornato a greca in nero.* 16) *Pezzo di coppa nera*

[1] *Not. sc.* 1879 p. 154.

con ornato di tralci di vite. 17) *Fiala a vernice nera con scalfittura nel collo.* 20) *Frammento di anfora con ornati a fiori.* 21) *Bottone rotto di vetro chiaro.* 23) *Due frammenti di piatti grandi con ornato.* 25) *Ventotto frammenti di anfora a vernice nera.* 26) *Cinquantasette frammenti di vasi diversi, ordinari.* 27) *Quarantotto frammenti di vasi ornati a foglie.* 28) *Trenta frammenti di vasi semplici, senza ornato o rivestimento di sorta.* 30) *Un pezzo di conca a fondo nero.* 31) *Pezzo di vaso dipinto con figure muliebri.* 32) *Pezzo di vaso a fondo nero, con ornato di foglie.* 33) *Un dente molare* ».

Nel timbone n. 1 si trovarono soltanto una piccola testa fittile di uomo imberbe, con capelli raccolti e legati sopra la fronte, un'altra testina simile appartenente a statua muliebre, un piccolo vasetto a vernice nera, un frammento di lucerna pure a vernice nera, due bottoni di bronzo, dei piccoli pezzi di legno [1].

Ciò che occorre tener presente, per quel che in seguito diremo, è che la presenza di simile quantità di frammenti entro la massa del timbone deve rispondere a qualche intenzione precisa. Non è possibile ammettere che essi risultassero dal frantumamento di quegli oggetti avvenuto casualmente, sia per qualche movimento del terreno, sia durante lo scavo medesimo, perchè il timbone che li custodiva entro sè stesso fu trovato intatto e fu scavato con la massima cura; né si spiega altrimenti l'assenza dei corpi relativi alle testine trovate nel primo timbone, che non furono rinvenuti nonostante le più accurate ricerche. Tutti i frammenti trovati in questi timboni sono frammenti *isolati*; sì che l'unica conclusione possibile è questa: che sui vari roghi i quali, sovrapponendosi l'uno all'altro, formavano il timbone, questi frammenti venissero deposti intenzionalmente [2].

---

[1] *Not. sc.* 1879 p. 153.

[2] È una leggenda che nelle tombe degli orfici si trovassero dei vasi a figure rosse. Lo affermò erroneamente KERN (*Orphischer Totenkult* in *Aus der Anomia* (Berlin 1890 p. 87) e lo ripetè REINACH (*Revue Archeol.* 1901 II p. 202 nota). Un' altra confusione fa DIETERICH (*Nekyia* p. 128) seguìto da WEEGE (*Etrusk. Malerei* p. 48) affermando che i vasi con scene infernali orfiche provengono dalle tombe orfiche dell' Italia Meridionale, cioè dai

Questo è il singolare rito dei timboni, il quale, grazie alle laminette auree conservate entro le casse, ci si rivela come il rito funerario degli orfici, anzi più precisamente come il rito di quella aristocrazia orfico-pitagorica che ebbe il suo centro in Crotone e fu dispersa da una rivolta popolare del III secolo [1].

5.

essenzialmente diverso dal consueto rito greco della tomba-casa,

Il rito funerario dei timboni constava dunque dell'arsione, più rituale che reale, del cadavere entro una cassa di legno, che veniva collocata dentro una tomba a cassa costruita con lastroni di pietra. Nessun oggetto di corredo personale veniva collocato vicino al cadavere, ma solo la laminetta d'oro; e sul cadavere veniva disteso un lenzuolo bianco. Chiusa la cassa, si costruiva sopra di essa un tumulo che risultava dai roghi di successive arsioni di cadaveri, presso ai quali si collocavano alcuni frammenti di oggetti rotti intenzionalmente.

Nulla fa sentire la profonda singolarità della religione orfica come il confronto tra questo rito e quello della comune religione greca. È proprio nel confronto dei due riti che appare chiara la essenziale diversità delle due religioni, opposte, per quanto ricche di comuni elementi mitici, nei loro stessi fondamenti.

Il rito funerario greco, e greco-romano, come in generale quello di tutti i popoli antichi, poggiava sulla concezione che la vita oltremondana fosse una specie di continuazione della vita terrena.

Come questa continuazione avvenisse non sempre la coscienza religiosa antica seppe dire; ma la incapacità a concepire un mondo diverso dal nostro, che sta alle radici del pensiero antico, costringeva entro ai confini terreni e umani anche il mondo oltremondano. Soltanto col cristianesimo l'oltre-

---

timboni di Sibari: essi provengono invece quasi tutti dalla Puglia (vasi A B C D E G H (trovato però ad Armento in Basilicata), I K (trovato ad Armento) L M N.

[1] Diod. XII 9 4: Diog. L. VIII 8 89. Per i nomi degli orfici dell' Italia meridionale v. le testimonianze in Kern p. 52 n. 73 s. Su questa rivolta v. specialmente Ciaceri *Stor. d. Magna Grecia* II (Milano 1927) p. 261 s.

tomba apparve come il superamento integrale del mondo concreto e della vita individuale. Realmente, per gli antichi, non esisteva un vero e proprio mondo oltremondano; la morte non giungeva a separare l'al di qua dall'al di là, quel che si sa da quel che si ignora. Per gli antichi vi era in realtà un unico processo, del quale il primo periodo, innanzi alla morte, ci è noto, e il secondo periodo, dopo la morte, ci è sconosciuto; ma non tanto che non si possa affermare che tra l'uno e l'altro, in fondo, non c'era antitesi, come nel cristianesimo, ma continuità. Colui che moriva non andava per ciò in un mondo ignoto, incontro a bisogni ignoti, verso una vita ignota, ma andava verso una vita che fondamentalmente somiglia alla vita terrena. Da ciò il pio desiderio di fornire il defunto di tutti quegli arredi e quegli oggetti, i quali potessero servire ad abbellire ed agevolare questa seconda vita, permettendogli questa di fruire ancora dei piaceri della vita terrena: il desiderio, insomma, che il morto continuasse a vivere come sempre era vissuto.

Così vanno interpretate le urne a capanna della prima età del ferro, le tombe preelleniche con porte e dromos, le tombe greche a camera con i cadaveri giacenti su letti di pietra disposti spesso a triclinio, con rialzo al posto del guanciale, le tombe della Licia della Macedonia della Russia meridionale con facciate architettoniche riproducenti a volte le costruzioni indigene di legno, le tombe etrusche con corridoio e vestibolo e camere disposte intorno a un atrio centrale, fornite di banchi di finte porte di porticati di frontoni, dipinte e decorate all'uso delle case: vere e proprie case funerarie, dove il morto veniva collocato sul suo letto con le sue armi, con i suoi arredi, con i suoi gioielli. Nessuno potrà dubitare mai che a questi riti funebri non corrispondesse una credenza che immaginava la vita oltremondana come una continuazione della vita terrena.

Ora, se esaminiamo il rito funebre della Magna Grecia, troveremo la medesima cosa. Dappertutto la tomba imita la casa. Specialmente in Puglia questa imitazione raggiungeva una perfezione e quasi una meticolosità che raramente si può osservare altrove. Gli ipogei di Canosa erano vere e proprie abitazioni sotterranee, alle quali metteva una lunga scalinata, composte di parecchie stanze, decorate e ornate secondo i

e specialmen[te] dal rito ital[o]-greco.

gusti ellenistici, con grande ricchezza. Nella tomba Monterisi-Rossignoli, per esempio, vi era un letto funebre ornato di una volpe e di un ippocampo in rilievo, e una delle stanze era decorata con un cignale di grandezza naturale impostato su uno zoccolo, e di un leone plastico che gli faceva riscontro; e su quel letto giaceva il guerriero, tutto rivestito delle sue armi [1]. La tomba Barbarossa aveva finte porte e finestre [2]; la tomba Lagrasta, pilastri ionici e finestre dipinte [3]. Un altro ipogeo, presso Lecce, era ornato di una ricca frisa scolpita con scene di combattimento e ornati floreali [4].

In Daunia, e specialmente a Canosa, la tomba casa era certo più diffusa che altrove [5], ma anche altrove era frequente. A Taranto furono trovati ipogei a celle, con protiro e scala, con porte architettoniche, modinature di stucco, pitture, letti imitanti le klinai greche [6]; a Manduria uscì in luce un ipogeo decorato con fasce azzurre e rosse [7]; a Egnazia, l'ipogeo di Dahizona mostrava pitture rappresentanti un giovane col suo cocchio ed armi varie [8]; a Oria, una tomba aveva pareti variamente dipinte [9]; ad Altavilla Silentina, un ipogeo esibiva dipinto il duello di due guerrieri, una quadriga guidata da Nike, e vari animali [10]; a Ruvo, un ipogeo era ornato di pitture rappresentanti una danza [11], e un altro mostrava colonne corintie nonchè un finto porticato con nel mezzo di-

---

[1] NACHOD in *Röm. Mitt.* XXIX p. 270 s. Ivi la letteratura precedente.

[2] NACHOD *ivi* p. 275.

[3] NACHOD *ivi* pp. 281 283.

[4] *Ausonia* VIII p. 14 s. figg. 4 s. e tav. I.

[5] RUGGIERO *Scavi del reame di Napoli* p. 547: «*Ad ogni passo* togliendo tre o quattro palmi di terra s' incontra un sentiero antico in declivio che vi conduce a 16 pal. di profondità, innanzi ad una tomba composta di una o più stanze».

[6] *Not. sc.* 1881 p. 417-18 Tav. VIII; 1906 p. 469 s. A Taranto l' ipogeo con cella era frequente. (VIOLA in *Not. Sc.* 1881 p. 419).

[7] *Not. sc.* 1886 p. 101.

[8] PAGENSTECHER in *Röm. Mitt.* 1912 p. 107 s. Tav. IV.

[9] *Not. sc.* 1881 p. 249.

[10] *Not. sc.* 1893 p. 424 s.

[11] *Bull. Inst.* 1834 p. 228 s.

pinta una vasca alla quale bevevano due uccelli [1]; e un terzo aveva fasce e intonachi imitanti il marmo roseo [2].

Passiamo dal versante adriatico a quello tirreno.

Un ipogeo cumano era decorato con rilievi di stucco esibenti scene di danza e di banchetto [3], e pare che questa decorazione funeraria a stucco fosse assai frequente in Campania [4]; un altro ipogeo cumano aveva pitture esibenti una scena di gineceo [5]; un ipogeo di Pozzuoli era ornato di un piccolo mosaico che mostrava una Nereide seduta in grembo a un Tritone sostenuto da un ippocampo [6]. Frequenti erano pure gli ipogei dipinti nella regione di Capua: infatti nel fondo Cappella dei Lupi vicino all'odierna S. Maria di Capua Vetere furono trovati i resti di una pittura sepolcrale che rappresentava una donna con collana e fiore [7], mentre un altro ipogeo ivi presso aveva dipinti con figure varie [8]. Più note sono certe tombe sannitiche capuane con scene funerarie o di combattimento [9]. Inoltre a Teano fu scoperto un ipogeo con capitelli ionici e colonnine [10]; ad Albanella venne in luce un ipogeo le cui pitture riproducevano armi e figure cavalcanti e suonanti [11]; notissime, infine, sono le pitture del Museo di Napoli tratte da un sepolcro pestano, con donne e guerrieri a piedi o a cavallo, arrecanti le spoglie dei nemici [12].

In tutta l' Italia meridionale dunque, con maggiore o minore perfezione, si tendeva a riprodurre nel sepolcro la casa, or-

---

1 *Bull. Inst.* 1837 p. 162 s.

2 *Bull. Inst.* 1837 p. 82.

3 Ruggiero *o. c.* p. 201 s.

4 Il Iorio parla di « migliaia di bassirilievi in stucco scoverti nei sepolcri di Miseno e Bacoli, in quelli della via antiniana cumana e campana, in Pozzuoli, in quelli di Cuma e di Baia » (Ruggiero *o. c.* p. 202 s.).

5 Sogliano in *Mon. antichi* I p. 954 s.

6 Ruggiero p. 232.

7 Ruggiero p. 345.

8 Ruggiero p. 359.

9 *Bull. nap.* n. s. II tav. 10-15 p. 180 s. Per le pitture sepolcrali osche v. Weege *Oskische Grabmalerei* in *Jahrb. d. Inst.* 1909 p. 99 s.

10 *Mon. antichi* XX p. 22 fig. 10 e p. 23-24.

11 *Bull. nap.* n. s. III p. 94 s.

12 *Guida Ruesch* n. 1893.

nandolo di pitture riproducenti scene o fasi della vita terrena. Nè si potrebbe pensare a una riproduzione abitudinaria la quale forse non indicherebbe la persuasione che la vita terrena continuasse nell'al di là — come si può dire per es. delle porte scolpite nei cippi romani o dei sarcofagi a letto e colonnati — perchè la suppellettile trovata in questi ipogei prova che, nel concetto di chi ve li pose, il morto doveva farne uso. Nelle tombe-casa si trovarono armi vicino e indosso al cadavere [1], candelabri metallici [2] e di terracotta [3], lucerne [4], specchi [5], cassettine [6], strigili [7], vasellame locale grezzo [8], o appena verniciato di nero [9]; e spesso nell'arredare così la tomba si seguivano le particolari inclinazioni del defunto [10].

---

[1] *Bull. Inst.* 1836 pp. 164, 165; RUGGIERO p. 458; *Doc. per serv. alla storia dei mus. d' It.* IV pp. 115, 116, 117, 120; FIORELLI *Cat. museo di Napoli, armi*, n. 12-17, 29-36; *Bull. nap.* III p. 94 s.; *Nos. sc.* 1877 p. 355; 1880 p. 404; 1884 p. 251; 1893 p. 442; 1898 p. 201; 1902 p. 583.

[2] RUGGIERO pp. 566, 571; *Documenti* IV p. 115; *Not. sc.* 1884 p. 151; 1866 p. 92; 1893 p. 442.

[3] RUGGIERO p. 550; *Röm. Mitt.* 1910 pp. 173, 178. Per il tipo v. MAYER in *Not. sc.* 1898 p. 209 e MACCHIORO *Röm. Mitt.* 1910 p. 186 fig. 6.

[4] RUGGIERO p. 550; *Documenti* IV p. 118; *Bull. Inst.* 1837 p. 83; *Not. sc.* 1887 p. 427; 1886 p. 100; 1898 p. 200.

[5] *Not. sc.* 1898 pp. 200, 201.

[6] *Not. sc.* 1898 p. 201.

[7] *Not. sc.* 1902 p. 583.

[8] *Röm. Mitt.* 1910 pp. 173-174, 178-180; *Not. sc.* 1877 p. 335; 1896 p. 494; 1898 pp. 200, 202, 204. I vasi locali dauni formavano a volte l' intero corredo funebre del sepolcro: « Rinvenimmo un tumulo greco rettangolare di tufo, ove raccogliemmo alcuni vasi rustici di creta della forma comune di caldaia a collo stretto (= sphagion), e tre altre masserizie anche d'argilla d'una forma nuova e d'uso sconosciuto » (RUGGIERO *o. c.* p. 555. Per la identificazione di questi vasi dauni v. MACCHIORO in *Röm. Mitt.* 1910 p. 180).

[9] RUGGIERO pp. 294, 353, 357, 511, 565.

[10] Solo così si può spiegare il singolare corredo di un sepolcro scoperto a Ruvo nel 1840 che conteneva una vera collezione di vasi configurati, e cioè « tre teste umane a forma di orciuolo, di terracotta — due teste di grifi, idem — una di porco, idem — due di cervo non intere, idem — due teste fine, una di bue e l'altra di cervo non intere con figure ai bicchieri — più altri frammenti di teste fine ». (*Documenti* IV p. 120).

È evidente dunque che la tomba-casa non era il rimasuglio tradizionale di un rito antichissimo, ma una vera e propria dimora funebre, destinata alla abitazione del defunto. « *Vi si ravvisa* — dice il Bonucci, l'esploratore degli ipogei di Canosa — *uno o più scheletri nel mezzo della prima stanza rivestiti tuttora delle loro armi e dei loro ornamenti preziosi. I vasi dipinti di ogni altezza e figura, le suppellettili di ogni sorta e gli utensili di ogni forma o metallo si ritrovano intorno alla persona defunta nello stesso luogo ove gli avevano collocati i suoi congiunti e gli amici a lei più cari* » [1]. Così descrive le tombe-casa di Canosa il loro scopritore, e così infatti appaiono nei disegni di coloro che le videro all'atto della scoperta [2].

Importa ora, al nostro scopo, accentuare la identità decorativa ed architettonica di questi ipogei con la casa ellenistica, quale appare a Pompei.

La facciata degli ipogei di Canosa con al primo piano una serie di colonnine formanti una balconata [3] è assolutamente identica a quella di taluna casa pompeiana [4]; e il tipo della porta rastremata con mostre ansate, che a volte appare anche nell'interno dipinta [5], è proprio quello che si vede, dipinto in talune pareti pompeiane [6]. Passando alla decorazione interna, troviamo in una tomba ruvestina un finto porticato [7], che ricorda i numerosi finti porticati pompeiani, specialmente del primo e secondo stile [8]; troviamo, nello stesso ipogeo, una finta vasca a cui bevono degli uccelli [9], che rammenta

---

[1] Bonucci in Ruggiero *s. c.* p. 547.

[2] Macchioro *Curiosità canosine* in *Apulia* II 1911 Tav. IV fig. 5 = *Arch. Anz.* 1912 p. 309 fig. 29.

[3] V. i disegni in *Apulia* II Tav. III e 4 fig. 4 = *Arch. Anz.* 1912 p. 309 s. fig. 27-28.

[4] *Not. sc.* 1912 p. 65 fig. 3, p. 103 fig. 1.

[5] Nachod *Röm. Mitt.* 1912 p. 275; *Mon. Inst.* I 43; *Ausonia* VIII p. 10 fig. 3.

[6] Niccolini *Case e mon. di Pomp.* I *C. del Fauno* Tav. VIII; Mau *Gesch. d. dekorativen Wandmal.* Tav. II; Springer-Ricci *Stor. dell'Arte* I Tav. IX 1; *Not. sc.* 1910 Tav. III.

[7] « Nella parte destra si vedea la dipintura d'un porticato a colonne d'ordine corintio » (*Bull. Inst.* 1835 p. 163).

[8] Mau *Gesch. d. Wandmal.* Tav. I, II, III.

[9] « Nel mezzo dipinto una conca che posa su di una colonnetta, a cui bevevano due uccelli » (*Bull. Inst. ivi*).

le numerose finte vasche della pittura parietale campana[1]; frequenti sono ancora i finti oggetti appesi alle pareti, come bende, armi, vasi e simili[2], i quali hanno piena rispondenza con motivi decorativi pompeiani[3]; e sarebbe superfluo citar riscontri parietali, tanto sono comuni, alle finte ghirlande dipinte in qualche ipogeo[4]. Ma qualche volta non bastava la finzione pittorica — tanto forte era la tendenza di simulare una vera casa — e si appendevano oggetti veri a veri chiodi, che furon trovati confitti nelle pareti degli ipogei[5]. Entro questa sua dimora, costrutta e arredata col maggiore o minor lusso concesso dalle condizioni sociali ed economiche[6], il morto continuava a vivere, nella concezione antica, una sua vita reale, alla quale si attribuivano perfino bisogni fisici: da ciò i piatti da pesce[7] spesso trovati nelle tombe[8], e i resti del cibo che si collocava in un piatto vicino al defunto[9]; da

[1] *Pitt. d' Ercolano* I Tav. 20; NICCOLINI *o. c.* I *Terme Stab.* Tav. VIII; II *Descr. gen.* Tav. LXXXVIII (un uccello sulla vasca); *Not. sc.* 1910 p. 470 s. fig. 10-11.

[2] *Röm. Mitt.* 1912 p. 111 fig. 2; *Bull. Inst.* 1836 p. 163 («urciuoli, crateri ed anfore»); *Not. sc.* 1893 p. 424; *Mon. Linc.* VIII Tav. V; *Apulia* II Tav. IV fig. 5.

[3] *Pitt. d' Erc.* II 36, 37; III 58; NICCOLINI *o. c.* I *Casa di Sirico* Tav. II, *Casa della sec. font.* Tav. IV, *Casa dei glad.* Tav. I, *Terme Stab.* Tav. VIII; II *Descr. gen.* Tav. XLVI, XLIX, LIV, LXIX, XCII; IV *L'arte a Pomp.* Tav. XII, XXXIII; CERILLO-COTTRAU *Dip. mur.* Tav. I, II, XII, XIII; MAU *Gesch. d. Wandmal.* Tavv. V, VI; *Not. sc.* 1907 p. 555 fig. 6; 1905 p. 208 fig. 2, p. 211 fig. 3.

[4] *BN.* n. s. III 49; *RM.* 1912 p. 152 fig. 4.

[5] *Bull. Inst.* 1836 p. 163; *NS.* 1891 p. 358.

[6] Per es. accanto a un ricco sepolcro di Altavilla Silentina, decorato di pitture e con numerosa suppellettile, giaceva un altro ipogeo del tutto rozzo, senza pitture e senza vasi. «Si direbbe — dice il VIOLA (*Not. sc.* 1893 p. 423) — la tomba di un signore accanto a quella del servo».

[7] Tipo PATRONI *Ceramica dip. dell' It. merid.* fig. 96.

[8] RUGGIERO *o. c.* pp. 294, 353, 357; *Documenti* IV p. 115; *Not. sc.* 1879 p. 336; 1893 p. 426.

[9] «È notevole che in uno di questi piatti si trovò il guscio di un uovo mancante della sola terza parte di esso, e questo si conserva rotto in due parti; è notevole che nell'altro piatto si trovarono tre piccoli ossicciuoli delle giunture delle gambe degli agnelli» (PILSI in RUGGIERO *o. c.* p. 588; Cfr. *Not. sc.* 1893 p. 251).

ciò ancora gli arnesi da cucina, come pentole e tegami, collocati vicino al cadavere [1]; da ciò infine l'uso di provvedere alla illuminazione dell'ipogeo, appendendo una lucerna, con una catenella, al soffitto [2].

Questo realismo per noi quasi incomprensibile viene confermato dalle tavolette fittili locresi, le quali hanno il doppio vantaggio di essere state fatte in un sito vicino a Crotone, e in generale alla terra classica dell'orfismo, e di risalire alla prima metà del V secolo [3], cioè all'età aurea della religione orfico-dionisiaca. Ora queste tavolette, che senza alcun dubbio riproducono scene e credenze oltremondane, ci mostrano costantemente una vita oltremondana che rassomiglia a puntino alla vita terrena, più o meno idealizzata. Sono fanciulle che si acconciano i capelli allo specchio, fanciulle con specchi e cassette, ancelle in atto di spiegare un drappo, donzelle arrecanti doni a una matrona, figure varie che colgono frutta o insetti; altri rilievi mostrano un vero e proprio ambiente domestico con mobili, ceste, vasi o altri piccoli oggetti di uso vario appesi alla parete.

Non vi è alcun dubbio che tutte queste scene si svolgono nell'oltre tomba; basterebbe a dimostrarlo la frequenza del gallo, noto simbolo funebre; ed è perciò assai notevole che l'ambiente oltremondano da esse esibito è identico a quello che il rito funebre italo-greco cercava con tanta cura di costruire intorno al defunto, cioè l'ambiente domestico; qui come là noi troviamo il defunto circondato dei suoi mobili, dei suoi ornamenti personali, dei suoi gioielli; il defunto che vive, insomma, in queste tavolette proprio quella vita che il rito funebre presuppone, ed usa proprio quegli arnesi che il rito richiede.

---

[1] *Not. sc.* 1886 p. 92 n. 9; 1893 p. 442; 1896 p. 494 nn. 7 e 8, p. 495 n. 13.

[2] V. il disegno (stilizzato) in *Apulia* II Tav. IV fig. 5 = *Arch. Anzeig.* 1912 p. 309 fig. 29. In un ipogeo greco di età romana di Napoli si trovò una lucerna bilicne appesa per una catenella alla volta (De Petra MA VIII p. 227).

[3] V. su esse QUAGLIATI *Rilievi vot. arc. di Lokri* in *Ausonia* II pp. 136-234: le citazioni di figure che seguono nel testo rimandano allo scritto del Q. Q. le data dalla fine del VI sec. al 470-460 circa (pp. 138, 233).

al qualesi oppone nettamente;

Il contrasto tra il rito funerario orfico e quello greco olimpico (per denotar con questa parola la religione greca tradizionale) non potrebbe dunque essere più profondo. Nell'uno assoluta mancanza di qualsiasi corredo funerario; nell'altro la ricerca amorosa e affannosa di tutto quanto può giovare a render bella e felice la seconda vita. Nell'uno seppellimento accurato del cadavere quasi a conservare l'organo necessario al godimento dei nuovi piaceri, simulando la permanenza della vita terrena; nell'altro distruzione del cadavere quasi ad affermare che la vita terrena con i suoi bisogni terreni è finita. Si sente che siamo in presenza di due mondi diversi che non si intendono.

Quasi a significare questo profondo distacco i timboni orfici si elevano in mezzo a una necropoli greca circa del V secolo (mentre i timboni sono circa del III secolo) che mostra il solo tipo di tomba a cassetta e a umazione. «*Questi tumuli sepolcrali* — dice il Cavallari [1] — *si ergono in una pianura di sepolcri tanto vicini l'uno all'altro che frugando superficialmente il terreno si è sicuri di incontrare frammenti di vasi e coperchi di sepolcri di argilla rotti dall'aratro.... Il citato cono* (cioè il timbone grande) *ad un chilometro e mezzo a sud del fiume Crati si eleva in una estesa pianura sparsa di sepolcri, la maggior parte costruiti di terracotta, che contengono vasi greci del V secolo a. C. Tutti questi sepolcri costituiscono una vasta necropoli di quattro chilometri circa, seguendo la direzione da oriente a occidente. In questa necropoli peró si eleva una non indifferente quantità di coni artificiali che altro non sono se non tanti roghi di cospicue persone o pire da morti*».

E il Lenormant: «*Le tombe a forma di sarcofago, composte di lastre di tufo e ricoperte di altre lastre situate in piano, affiorano da per tutto la superficie del suolo. I paesani vi fanno spesso ricerche clandestine e ne cavano vasi dipinti a figure rosse per la maggior parte dell'età della decadenza. Di distanza in distanza tra questi sepolcri che sono quelli del volgo, alcune tombe di personaggi più importanti sono indicate con tumuli, qualche volta di grandi proporzioni, che nel linguaggio del paese si chiamano timponi.... L'estensione apparente di questa necropoli è di* 12 *km.*

---

[1] *NS.* 1899 p. 252.

ma la catena dei tumuli di varie dimensioni si prolunga assai di più» [1].

È chiaro da questa descrizione che i timboni sono del tutto indipendenti dalla necropoli e senza alcun nesso storico con essa; si ergono in mezzo ad essa quasi a testimoniare una civiltà, un pensiero loro proprio, che nulla ha di comune col mondo che li circonda. E un profondo significato acquista ora ai nostri occhi la iscrizione funeraria orfica di Cuma [2]: «non è lecito giacer qui se non a chi è iniziato». L'iscrizione doveva stare all'ingresso di un sepolcreto orfico, ammonimento per chi non avesse rispettato la posizione eccezionale che l'orfico pretendeva di avere di fronte agli altri uomini, anche nell'oltretomba.

6.

ed intimamente connesso con l'escatologia orfica, come premessa della beatitudine,

Quale fu dunque il contenuto religioso del rito attestatoci da questi solitari colossi? Perchè dunque vollero gli orfici, in piena civiltà greca, e greci essi stessi, differenziare la loro religione funeraria da quella di tutto intero il mondo circostante?

Noi troviamo la chiave del segreto in un episodio del dialogo *Intorno al demone di Socrate* di Plutarco [3].

In casa del tebano Simmia, dove avviene il dialogo, si presenta, introdotto da Epaminonda, il pitagorico crotoniate Teanore, mandato a riportare in Italia i resti del pitagorico Liside, riparatosi a Tebe dopo la dispersione delle confraternite orfiche della Magna Grecia, e ivi morto [4]. Teanore espone il perchè del suo lungo viaggio: egli dice che i pitagorici hanno un rito speciale, senza il quale essi credono che la morte non sia beata e acconcia, e che i compagni di Crotone, appresa da un sogno la morte di Liside, lo avevano incaricato di ripor-

---

[1] Lenormant *La Grande Grèce* I p. 319.

[2] οὐ θέμις κεῖσθαι εἰ μὴ τὸν βεβακχευμένον. Su essa v. Comparetti in *Ausonia* I 1906 p. 13 s. e *Lamin. orfiche* p. 47 s. Haussoullier *Rev. de phil.* II 1906 p. 141 s.; riprodotta in Gabrici *Cuma Mon. Lincei* XXII 1913 p. 577; Haas 3-4 fig. 173 ecc.

[3] Plut. *De genio Soc.* §§ 8, 10, 13.

[4] Cfr. Diog. L. VIII 7, 39; Jambl. *Pyth.* v. 250.

tare in Italia il cadavere per seppellirlo secondo il rito. E narra che, recatosi il giorno innanzi al sepolcro di Liside, aveva appreso da una voce che l'amico era stato sepolto « santamente » e che l'anima di lui era già separata dal corpo e pronta a un'altra nascita: e aggiunge infine che, incontrato Epaminonda, aveva appreso da lui in che modo Liside era stato sepolto e quanto addentro l'eroe tebano fosse stato istruito da lui nelle cose orfiche segrete.

Nemmeno in questo caso il segreto orfico è violato perchè in che consistesse questo rito speciale degli orfici, Teanore non dice: ma poichè egli viene da Crotone e poichè proprio vicino a Crotone fu rinvenuta la vasta necropoli dei timboni orfici con un rito peculiare, è ovvio che il rito al quale Teanore allude non può esser se non quello mostrato dai timboni. Per una felice e quasi unica collaborazione tra filologia e archeologia noi possiamo perciò conoscere dagli scavi di Sibari le modalità del rito funebre e dal dialogo di Plutarco il contenuto religioso di questo rito, sì che il monumento archeologico e il documento letterario si illustrano a vicenda in modo mirabile.

Dal discorso di Teanore si apprendono i seguenti punti: 1) il rito prescritto occorreva perchè la morte fosse felice [1]; 2) se questo rito veniva compiuto l'anima otteneva la palingenesi [2]; 3) questo rito era connesso alle più segrete dottrine degli orfici [3].

Esaminiamo il rito funerario dei timboni giusta questi tre punti.

E prima di tutto esaminiamo la relazione dello scopritore.

Le condizioni nelle quali il morto fu trovato differiscono

---

[1] p. 585 E Bernardakis: ἔστι γάρ τι γιγνόμενον ἰδίᾳ περὶ τὰς ταφὰς τῶν Πυθαγορικῶν ὅσιον, οὗ μὴ τυχόντες οὐ δοκοῦμεν ἀπέχειν τὸ μακάριστον καὶ οἰκεῖον τέλος.

[2] p. 586 A: ὁσίως γὰρ ὑπὸ τῶν φίλων κεκηδεῦσθαι τὸ Λύσιδος σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν ἤδη κεκριμένην ἀφεῖσθαι πρὸς ἄλλην γένεσιν.

[3] Ivi: συμβαλῶν ἔνθεν Ἐπαμεινώνδᾳ καὶ τὸν τρόπον ἀκούσας ᾧ θάψειε Λῦσιν ἐπέγνων ὅτι καλῶς ἄχρι τῶν ἀπορρήτων πεπαιδευμένος ὑπ' ἐκείνου τ' ἀνδρὸς εἴη. L'espressione ὅσιος per indicar il rito orfico è usata da JAMBLICO (*Pyth. vita* 184 Westermann) dove dice che Pitagora seppellì il suo maestro Ferecide. Invece non l'usa parlando altrove (*Ivi* 238) di un qualsiasi seppellimento.

nei due primi timboni. Nel primo le ossa umane, che erano visibilmente il residuo della cremazione, si trovarono insieme a grande quantità di carbone con cenere e anche nell'interno del corpo cremato si trovò non piccola quantità di legno bruciato, con i resti metallici di una cassa di legno insieme alla quale il morto era stato bruciato. Invece nel secondo timbone il cadavere apparve come fosse stato inumato: vi erano le ossa delle braccia, delle gambe e dei piedi, e si poteva riconoscerne perfino la posizione: e ai quattro angoli della tomba c'erano quattro fossette con della cenere.

Apparentemente si direbbe che nel primo timbone il morto fu cremato e nel secondo fu umato: ma ciò non può essere, perchè è logico che questi due orfici — caratterizzati come tali dalle lamine auree trovate presso tutti e due — sieno stati sepolti con un identico rito, qualunque esso fosse.

Jamblico dice che Pitagora non permetteva che si bruciassero i morti [1]: basta che intendiamo la frase di Jamblico nel senso che appare essere il vero, cioè che non lasciava che si bruciassero *interamente* i corpi dei morti, e ci renderemo conto che nei due timboni la cremazione fu solo parziale e rituale, ma non aveva lo scopo di *incenerire* e distruggere il corpo, che infatti fu lasciato giacente dov'era senza che le ceneri venissero raccolte in un'urna secondo il rito. Nel primo timbone l'arsione ci fu ma parziale, nel secondo invece essa fu solo simbolica, e cioè il corpo fu posto a giacere e intorno a esso, nelle quattro fossette, si arse qualche cosa.

Il rito funerario orfico era dunque la umazione previa una arsione rituale che non aveva lo scopo di incenerire il cadavere ma aveva un significato simbolico. Quale dunque?

Che cosa significava per l'orfico una morte felice? La morte che lo conducesse alla beatitudine promessa dall'orfismo agli iniziati, naturalmente. Questo era lo scopo supremo di tutta la ascesi e la mistica orfica, e questo coro-

---

[1] JAMBL. *Pith.* v. 135: κατακαίειν δὲ οὐκ ἔα τὰ σώματα τῶν τελευτησάντων. È certo una notizia infondata quella di PLINIO (*H. n.* XXXV 12): *defunctos sese multi fictilibus doliis condi maluere sicut M. Varro Pythagorico modo in myrti et oleae atque populi nigrae foliis.*

namento, come fine di una vita pura e pia, invocano gli inni orfici[1].

La teologia orfica affermava che i Titani, dopo aver fatto a pezzi e divorato Zagreo, vennero fulminati da Zeus e che dalle ceneri titaniche nacquero gli uomini, nei quali dunque oltre alla natura titanica v'era una parte di natura dionisiaca. L'uomo reca perciò in sè stesso la colpa del peccato originale commesso dai Titani uccidendo il dio, e l'anima la sconta restando chiusa nel carcere, o nella tomba, del corpo finchè non ne venga sciolta; l'unica via per alleviare questa prigionìa è la ascesi, la vita pura e casta. Da ciò la grande importanza della catarsi, la quale, come si pensava, attenuando o eliminando i legami del corpo, agevolava la liberazione dell'anima[2]: e la concezione della catarsi come un mutamento e un rinnovamento[3].

Se non che non vi è che *una* sola catarsi perfetta, *una* sola soluzione totale dai vincoli del corpo, la morte: e l'orfico considerava infatti la morte come la catarsi per eccellenza[4].

---

[1] Inni XIII 10 Abel: così anche XX 6, XXVIII 11, XXXII 9, XXXV 7.

[2] PLAT. *Phaedr.* 260 B Murray; PORPHYR. ap. STOB. *Flor.* I 8 (I p. 43 Meinecke): καθάρσεις αὗται λέγονται ἐν ἀποχῇ θεωρούμεναι τῶν τοῦ σώματος πράξέων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό. JAMBL. *Protr.* 13 p. 65 Pistelli = PLAT. *Phaed.* 67 C Murray: κάθαρσις δὲ ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος. OLYMPIOD. in *Plat.* I *Alcib.* p. 4 Creuzer: καθαρτικὸς μὲν γὰρ ἐστὶ ψυχὴ ἀπολυομένη τοῦ σώματος τῶν δεσμῶν μέντοι μενόντων καὶ μὴ λυομένων. PROCL. *In Plat. Remp.* II p. 354, 20 Kroll: cfr. *In Plat.* I *Alcib.* p. 175 Creuzer.

[3] HIPPOL. *Ref. omn. haer.* I 21, 4 = DIELS *Doxogr. gr.* p. 571, 20 s.: (gli stoici) τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἑτέρου ἐξ αὐτῆς γένεσιν κάθαρσιν ὀνομάζουσιν. Cfr. EPIPH. *Adv. haer.* I, 5 = DIELS *Dox. gr.* p. 588, 8 s.: μεταγγισμούς τε ψυχῶν καὶ μετενσωματόσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα (καὶ) καθαιρομένας σωμάτων ἠδ' αὖ πάλιν εἰσδύουσας καὶ ἀνάπαλιν γεννωμένας.

[4] JAMBL. *Protr.* 13 p. 65 Pistelli = PLAT. *Phaed.* 67 C: κάθαρσις δὲ τοῦτο συμβαίνει ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος· τοῦτο δὲ θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;

Ma la morte stessa, sciogliendo l'anima dal corpo, non implicava la distruzione totale del corpo-carcere; perciò la impossibilità che l'anima ci tornasse, e la possibilità della palingenesi esistono solo a condizione che questa distruzione avvenga realmente, dopo la morte: in altre parole solo a condizione che il corpo venga *bruciato*. Per questa ragione ritenevano gli orfici che il fuoco distruggesse le macchie originali dell'anima [1], cioè la mala natura titanica, cioè il corpo [2]. Per questo Proclo vedeva nel rogo di Patroclo una imitazione dell' immortalamento mistico dell'anima mediante il fuoco [3] e pensava che l'uomo, accostandosi al fuoco, ricevesse la luce divina [4].

Così dunque si spiega il rito dei timboni. Esso non era una cremazione nel senso comune della parola e infatti non era seguita dall'ossilegio che non aveva alcuna ragione di essere: era una *arsione* che si connetteva a credenze molto diverse da quelle onde derivò la cremazione; non aveva lo scopo di distruggere il corpo ma di santificarlo, e perciò poteva essere anche puramente simbolica: era come il battesimo, al quale basta una goccia d'acqua. Era la catarsi piena e completa, che è necessaria affinchè l'anima sia completamente libera e pura, riunendosi alla sua primitiva natura dionisiaca, divenendo l'uomo dio, o sollevandosi l'anima al cielo. Si comprendono così benissimo i due diversi modi di seppellimento, tra coloro che furono sepolti nella cassa e coloro che furono trovati entro la massa del timbone, perchè cioè alcuni di questi iniziati, propriamente quelli racchiusi nella cassa, avessero vicino a sè non già dei frammenti di suppellettile ma la lami-

---

Schol. *Plat. Phaed.* l. c. Ruhnken: ἀποθνήσκει μὲν γὰρ θάνατον μελετῶν ὁ καθαρτικός, καθαίρων ἑαυτὸν τῶν παθῶν. Olympiod. *In Plat. Phaed.* VII 2 Norvin: τὸν θάνατον ὁρίζεται κάθαρσις μόνον ψυχῆς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, καὶ καθολικώτερος ὁ θάνατος τῆς καθάρσεως, διότι ὁ μὲν καθαιρόμενος πάντως καὶ ἀποθνήσκει.

[1] Procl. *In Plat. Tim.* V p. 331 B Diehl.

[2] Perciò la distruzione del corpo mediante il fuoco era considerata come una catarsi (Testi in Rohde *Psyche*[2] II p. 101, 2); sul potere purificatorio del fuoco v. Dieterich *Nekyia* p. 197 s.

[3] Procl. *In Tim.* V p. 391 Diehl; cfr. Porph. *ap.* Aug. *Civ.* IX 9 ss. Servio (*Ad Verg. Aen.* III 68) spiega così l'uso romano della cremazione: *comburentes cadavera, ut statim anima in generalitatem idest in suam naturam rediret.*

[4] Procl. *In Tim.* II 65 B Diehl.

netta aurea e fossero coperti di un lenzuolo bianco: e perchè altri, sepolti entro la massa del timbone, avessero vicino dei frammenti vari e mancassero della laminetta e del lenzuolo. Si può pensare, cioè, che i primi rappresentassero un grado più elevato della iniziazione, nel quale il distacco dal corpo e la santità, espressa dalla lamina d'oro, fossero completi, e che i secondi corrispondessero a un grado più basso, nel quale era contenuta semplicemente la negazione dei bisogni terreni, simboleggiata dai frammenti posti vicino al corpo. I primi potevano essere *epóptai*, giunti alla perfetta conoscenza del mistero, i secondi erano forse semplici *mýstai*, che non erano andati oltre al primo grado della conoscenza [1].

Nell'uno come nell'altro caso la combustione, come risulta dalla relazione stessa del Cavallari, non era punto perfetta; assai meno perfetta certamente di quella che risulta, per esempio, dalle olle cinerarie preistoriche o romane. La relazione parla infatti spesso di *cadaveri*, cioè di ossa giacenti nella loro compagine naturale, e questo esclude una arsione così avanzata da distruggere almeno le ossa maggiori, come importa normalmente il rito della cremazione. Gli è che questa cremazione orfica non aveva lo scopo pratico — che fu probabilmente l'origine del rito crematorio — di raccogliere in una piccola olla i resti del cadavere, distruggendolo per ciò in grandissima parte, ma aveva un valore tutto rituale e simbolico, identico tanto nel caso di un'arsione completa quanto nel caso di un'arsione appena superficiale; così come, per esempio, il battesimo ha sempre lo stesso contenuto tanto con un litro quanto con una goccia d'acqua.

Ma che significa il lenzuolo bianco di cui parla il Cavallari?

È ovvio che questo lenzuolo funerario corrisponde alla sindone del mistero: la veste del mistero era anche la veste della morte.

che identificava il mistero e la morte.

Nel pensiero filosofico antico la morte e il mistero sono identici, e Plutarco infatti li parifica in un suo luogo celebre [2]. Mediante la catarsi della morte l'anima si ricongiunge stabil-

---

[1] Per le gerarchie orfiche e i loro nomi v. LOBECK p. 31 s., DÜRBACH in DAREMBERG V I p. 252.

[2] PLUT. *De anima* VI 2 p. 726 Bernardakis = *Stob. Flor.* 128 (IV p. 108 Meinecke). Su questo luogo v. l'appendice I.

mente alla divinità così come nel mistero, mediante l'estasi, essa esce temporaneamente dal corpo e si congiunge con la natura dionisiaca [1], di modo chè l'uomo diventa *bakchos*, cioè diventa dio [2]; la morte dunque è, a così dire, un mistero duraturo e definitivo. E come il rito del mistero, cioè la iniziazione, è necessario perchè l' iniziato abbia diritto alla beatitudine, così occorre un rito funerario speciale perchè l'anima ottenga questa beatitudine. Il dogma infrangibile, espresso già nell' inno a Demetra [3], che solo l' iniziato avrà la beatitudine, mentre i non iniziati giaceranno nel fango [4], e che solo l' iniziato può avere speranze per l'oltretomba [5], e che solo la morte è un bene [6], trova il suo corollario in quell'altro dogma, espresso da Teanore, che solo se il rito orfico vien compiuto l'anima è beata. Mistero nel primo come nel secondo caso: e perciò ineffabile e non rivelabile ai profani il rito iniziatorio come il rito funerario.

Così noi penetriamo nel segreto di questa misteriosa religione che nemmeno l'enorme tumulo ha difeso dalla nostra profana curiosità, turbatrice dell'eterno sonno degli iniziati. Dormivan essi tranquilli sotto la bianca sindone, finalmente ammessi al supremo mistero della morte, con stretta nella mano la laminetta aurea, pegno e garanzia della beatitudine, con sopravi incise le parole che l'anima doveva pronunziare giungendo all'Ade, per diventar beata:

« Io pura d' infra i puri vengo a voi, o Regina degli inferi, o Eukles o Eubuleo, e voi altri dei immortali. Poichè io mi pregio di appartenere alla vostra stirpe beata; ma la Moira e il balenar del fulmine mi abbattè e mi inaridì, e scontai la pena per non giuste opere. Ma io me ne volai via dal giro luttuoso e duro, e con rapido piede raggiunsi la bramata corona, e discesi in grembo alla signora infernale. Ed ora io suppli-

[1] Procl. *In Plat. Crat.* p. 82 CXXXIII Pasquali.
[2] Olympiod. *In Plat. Phaed.* B 166 p. 122 Norvin.
[3] *Hymn. in Cer.* 486 s.
[4] Plat. *Phaed.* p. 69 C: *Resp.* II p. 363 C. Cfr. *Soph.* fr. 753 Nauck.
[5] Diod. V 49, 6; Isocr. *Paneg.* XXVIII p. 46 B Benseler; Aristid. *Or.* XIX p. 421 Dindorf; Schol. *Arist.* p. 314, 24 Dindorf; Cic. *De leg.* II 14.
[6] *Ephem. arch.* III 1883 p. 81 n. 3.

chevole vengo dinanzi alla santa Persefone perchè benigna mi mandi nelle sedi dei pii »[1].

Così l'iniziato raggiungeva quella che era stata la suprema brama della sua vita: vedere finalmente le visioni luminose oltremondane delle quali narravano le antichissime scritture orfiche che Orfeo e Museo avevano rivelato, che tanti iniziati avevano veduto con gli occhi dell'anima, che Eschilo aveva cantato e che Platone aveva descritto; che i sacerdoti avevano promesso come compenso ai dolori della vita, che gli inni orfici invocavano come grazia suprema dagli dei. O Asclepio — canta un inno —

O Asclepio, sanator di tutte cose,
o possente Peana, che sollevi
all'uom dei morbi i dolorosi mali,
di quiete dator possente, scendi!
Teco n'adduci, Igea, lungi fugando
i tristi morbi e della morte i mali!
Eterno giovinetto, che allontani
le sciagure da noi, ricco di beni,
germe possente ed inclito di Febo
ai morbi infenso, che gentil compagna
hai dei talami Igea, nume immortale
salutare, fra noi scendi, e concedi
al viver nostro avventuroso fine[2].

E un altro:

Te questa prece, o gran demone, invoca
propizio, reverendo, conciliabile
Giove, del mondo genitor, di vita
fonte ai mortali; te, gran Giove, errante
per molte plaghe, vindice severo
dell'opre ree, signor dell'universo,
dispensator di beni, allor che lieto
scendi nei nostri petti e riconforti
la vita del mortal piena d'affanno.
Poi che il gaudio e il dolor serri e disserri,
santo nume immortal, deh tu disperdi
la triste cura, che per l'ampia terra
il vivere mortal lenta consuma,
e bello e dolce e pio morir ne dona[3].

---

[1] Versione di D. COMPARETTI. La versione integra l'un con l'altro i testi delle varie laminette, ricostituendo il testo unico.
[2] Inno orfico 67. Vers. di E. Ottino (Torino 1855).
[3] Inno 72.

E un terzo a Ermes infero:

O tu che di Cocito le fatali
vie senza ritorno abiti, e l'alme
guidi sotterra dei defunti, o prole
del baccante Dioniso e della vergine
di Pafo, dai soavi occhi, Afrodite;
Tu, che pei sacri alberghi ti ravvolgi
di Persefone, all'anime dolenti
duce sotterra allor che il dì tramonta
dalle Fata segnato, che sopisci
tutte cose d'un tocco della sacra
verga che assonna, e susciti i dormenti:
chè te per l'arco sterminato all'alme
eterne dei mortali, duce impose
la divina Persefone; o beato
nume, ai veggenti deh manda, ten prego,
tra i riti avventurata fine [1].

Tutta la religione orfica era piena di questa brama della morte bella, che schiudeva le porte del paradiso, di questa divina nostalgia della vita eterna che anche Gesù aveva annunziato al mondo.

E par quasi che per volontà dello Spirito, una scintilla di fede cristiana fosse penetrata prima del tempo nei cuori di questi amanti della bella morte e avesse loro rivelato il senso della divina promessa evangelica: Sii fedele fino alla morte e io ti darò la corona della vita.

[1] Inno 51. V. ancora simili invocazioni negli inni 12 (a Eracle), 13 (a Crono), 25 (a Proteo), 29 (a Persefone), 35 (a Latona).

PARTE TERZA

(STORICA)

Dal Zagreo orfico al Cristo paolino.

I.

L'orfismo è una religione estatica ed escatologica primitiva,

Già nel corso di queste indagini è stato più volte fatto cenno del carattere primitivo di questo o quel rito misterico; ora è il momento per raccogliere insieme questi indizi sparsi.

Per ciò che riguarda non solo l'orfismo ma tutti i misteri in generale un carattere primitivo è l'imposizione del segreto. Naturalmente i Greci — e potremmo anche dire i filologi moderni — non ebbero mai, a quanto pare, la curiosità di chiedersi perchè mai le cerimonie misteriche dovessero venire ignorate dai profani e perchè questo segreto venisse gelosamente conservato al punto che la violazione di esso implicava la pena di morte. Ora è una cosa notissima che le cerimonie iniziatiche dei primitivi sono rigorosamente riserbate agli iniziati e che la violazione di questo segreto vien considerata come grave colpa tanto che spesso viene punita con la morte[1]: ma finora non è stato ancora notato il sostrato di superstizione che appare nelle credenze greche intorno al segreto dei misteri. Eliano ce ne dà alcuni esempi assai notevoli: egli narra di uno che volle vedere i misteri pur non essendo iniziato e per vederli salì sopra una pietra ma scivolò, cadde e morì[2]; di un altro che osò penetrare nell'adyton riservato al ierofante, ma lo prese lo spavento e contrasse una malattia che lo consumò e gli fece desiderare la morte che venne solo dopo

[1] V. esempi in WEBSTER *Soc. segr. prim. tr. it.* p. 53 e in FRAZER *The bel. in imm.* I p. 301.
[2] AEL. fr. 42 Kircher.

lungo tempo [1]. Eliano narra ancora — però senza riferirsi propriamente ai misteri — di uno che volle entrare nel tempio di Demetra mentre le porte erano chiuse e tirò l'anello per aprirle, ma quelle, scardinatesi, gli mozzarono le mani [2].

Tutto ciò dice di quale terrore superstizioso — simile a quel che circondava presso gli Ebrei l'Arca — fossero circondati i misteri: essi venivano considerati come una energia divina come qualche cosa di demoniaco che non si poteva impunemente offendere: venivano, in una parola, considerati con spirito «primitivo».

Venendo ai misteri orfici in particolare, è indiscutibile che dal mito stesso di Zagreo, dall'essenza del mistero orfico, si riceve una profonda impressione di barbarie primitiva. Questo dio sbranato e divorato, il cui destino si imita sbranando e divorando un cerbiatto palpitante, è un autentico prodotto di una civiltà primitiva. Ed è assai singolare che la stessa istituzione dei misteri da parte di Dioniso, rispettivamente di Demetra, trova un esatto riscontro nelle religioni misteriche primitive.

Come Dioniso così, secondo gli Yuin, Daramulun, il dio misterico australiano, istituisce i misteri e poi sale al cielo [3]: come Demetra ordina nell' Inno omerico che le sia eretto un tempio, così il Grande Spirito ordina alla donna indiana che istituisce la società di Nemoak — di cui parleremo tra poco — di costruire un recinto e di farvi celebrare delle cerimonie in suo onore. E scendendo ai particolari, ecco nei misteri primitivi troviamo la flagellazione, l' ingessamento, il rombo [4]:

---

[1] Ael. fr. 10.

[2] Ael. fr. 51.

[3] Howitt in Pettazzoni *Dio* Roma 1925 I p. 8.

[4] Per il mito del dio inghiottito tre volte nella teogonia orfica (Crono divora i figli; Zeus trangugia Fanete, o Metis, o il cuore di Zagreus; i Titani divorano Zagreus) v. i confronti con miti Boschimani, Indiani, Eschimesi, Zulù, in Lang *Myth. ritual and rel.*[2] I p. 295. Per la flagellazione v. il rito dei Behuana e dei Capi dell'Africa meridionale in cui i giovani subiscono una flagellazione rituale dopo la quale sono considerati come uomini e possono prendere moglie (Cooper *Flagellation and the flagellants* London s. d. pp. 80-81). Per l' ingessamento v. Lang *o. c.* p. 270 s.; Frazer *G. B.* VII 2 p. 227 s.; Webster *Società*

e troviamo specialmente la pantomima sacramentale, cioè la comunione con l'eroe o l'antenato attuata mediante l'imitazione dei gesti e dei fatti di lui[1].

Dato tutto ciò siamo persuasi che nella religione primitiva del popolo greco e non, come alcuni reputano, in derivazioni orientali, si debba cercare l'origine dell'orfismo, e crediamo anzi che un determinato gruppo di religioni primitive contenga la chiave per schiudere il segreto dell'orfismo: e cioè che tra talune religioni di popoli incolti e l'orfismo vi sia una così stretta attinenza da indurci a concludere che il processo formativo dell'orfismo dovette essere assai simile a quello di quelle religioni.

Le religioni di cui parlo sono varietà della così detta ghost-dance religion, una forma religiosa orgiastica ed estatica che fu (e forse è ancora) molto diffusa fra le tribù indiane dell'America, nella quale si fondevano insieme elementi indigeni ed elementi cristiani. Queste varietà, compresa la stessa religione, sorsero tutte per volontà di un fondatore, uno stregone o sciamano, intorno al quale si formò una religione personale che ebbe vita più o meno lunga e diffusione più o meno vasta. E nel modo di formarsi e costituirsi queste religioni corrispondono esattamente all'orfismo[2].

La più antica di esse sorse per opera di un profeta, il cui nome rimase ignoto, nel 1762, nella tribù dei Delaware: il racconto ne è conservato in un manoscritto dovuto, a quanto pare, a un prete francese, proprietà un tempo di una famiglia di Detroit, ora proprietà della società storica di Michigan.

---

segrete primit. (Tr. it. Bologna 1922) pp. 77, 121, 256 e spec. p. 67 nota 54. ALLIER *La psychol. des conv. chez les peupl. non civil.* I p. 310. Per l'uso del rombo LANG *l. c.*; FRAZER *l. c.*; HOWITT ap. PETTAZZONI *Dio* p. 9 e HARRISON *Themis* p. 4. Nei misteri lo si usava esattamente come presso i primitivi, aggirandolo con una corda. (SCHOLL. *Clem. Al. Protr.* p. 6).

[1] Esempi di Indiani, Eschimesi, Polinesiani ecc. in FRAZER VII pp. 378, 380, 381, 383.

[2] Per tutto quel che segue intorno alla ghost-dance rel. v. MOONEY *The ghost-dance rel.* in *Bureau of ethnol.* Report 1892-93, IV 2 (Washington 1896) pp. 663 s. 672 s. 701 s. 716 s. p. 755 p. 799 s.

Secondo questo racconto il profeta volle un bel giorno andare al mondo degli spiriti per conoscere il «Master of life». Ignorando la strada e non conoscendo alcuno che gliela indichi, compie un rito mistico, cade in profondo sonno, e sogna che deve iniziare il viaggio e che continuandolo arriverà alla mèta. La mattina seguente prende fucile e munizioni e si mette in cammino. Alla sera dell'ottavo giorno arriva a tre sentieri: ivi si accampa e accende il fuoco. E quanto più grande diviene l'oscurità tanto più distinti diventano i tre sentieri. Spaventato, da prima pensa di tornarsene, ma poi si fa cuore e alla mattina si mette per l'uno dei sentieri, ma un immenso fuoco lo induce a tornare indietro; si mette per il secondo sentiero, ma avviene lo stesso; finalmente imbocca il terzo sentiero, e arriva ad un'alta montagna senza segno di sentiero. Una bella donna bianco vestita gli dice che in cima troverà il «Master of life» e che deve salire dopo essersi tuffato in un ruscello, lasciando le robe da basso. Sale faticosamente, e la donna scompare. Vede un pianoro con tre villaggi e case ben costrutte. Una voce lo avverte che può accostarsi benchè nudo. Un gentile uomo vestito di bianco lo accoglie all' ingresso del villaggio e lo conduce dal «Master of life» che lo esorta a non tollerar la presenza dei bianchi e a togliere il suo popolo dall'ebrietà, dalle guerre, dalla poligamia, e gli dà una preghiera. L'uomo di prima ricompare e lo riconduce ai piedi del monte, dove egli riprende le sue robe: poi ritorna al suo villaggio e consegna al suo capo la preghiera.

Il fermento religioso prodotto dalla predicazione di questo profeta si diffuse rapidamente di tribù in tribù finchè sboccò nella grande rivolta di Pontiac.

Nel 1805 sorse nella tribù dei Shawana un giovane profeta. Si narrava che un giorno, mentre accendeva la pipa, cadde improvvisamente senza vita e restò come morto fino a che gli amici si furono riuniti per il funerale. Allora ritornò in sè e annunziò che era stato al mondo degli spiriti guidato da due giovani che però non gli avevano consentito di entrare e lo avevano incaricato di annunciar al suo popolo che occorreva ripudiar le stregonerie e l'alcoolismo, cacciar i bianchi, instaurare il comunismo. Egli fu ritenuto l' incarnazione di Manabozho, un eroe Algonquino; e la sua religione si diffuse,

con grandi danze, cerimoniale nuovo, canti suoi propri; e vi furono anche gli apostoli o emissari che la diffusero.

Un altro profeta a nome Tävibo sorse intorno al 1870 tra gli Indiani Painte, predicando una religione non diversa da quella dei suoi predecessori. Il carattere estatico di essa è dimostrato dalla relazione di un testimonio il quale narra che egli visitò il campo indiano mentre il profeta era in trance. Gli Indiani gli si raccolsero attorno e intonarono un canto che era un invito allo spirito del profeta di tornare al corpo. Il profeta rinvenne e fece un lungo racconto della sua visita al Supremo Spirito che insieme a tutti gli spiriti dei morti era in procinto di tornar sulla terra e trasformarla in un paradiso.

Dopo alcuni profeti minori sorse nel 1881 John Slocum nelle tribù dei Puget sound. Costui morì apparentemente e restò senza sensi per 6 o 7 ore, poi rinvenne e narrò che aveva tentato di arrivare in cielo ma ne era stato impedito ed aveva ricevuto l'ordine di tornare sulla terra e convertir gli indiani al cristianesimo. «Il mio fiato finì — narra John Slocum — ed io morii. Tutto a un tratto vidi una grande luce splendente. Degli angeli mi dissero di guardar indietro. Io lo feci e vidi il mio proprio corpo giacere morto. Esso non aveva anima. La mia anima lasciò il mio corpo e venne al posto del giudizio di Dio. Alla mia anima fu detto che dovevo tornar indietro e vivere sulla terra. Quando fui tornato dissi ai miei amici: Ci è un Dio, miei buoni amici, siate cristiani». Si formò così una religione regolare con chiese e sacerdoti, di carattere estatico e visionario, con manifestazioni isteriche. I credenti di questa religione credevano in Cristo Redentore ma non nella Bibbia: credevano nel paradiso perchè John Slocum c'era stato e anche nell'inferno perchè un angelo aveva detto al profeta che l'inferno c'era.

Poco dopo, circa il 1883, sorse nella Columbia Smohalla, un profeta che cadeva in trance, diventando insensibile a punture di stecchi o di coltelli, e rimanendo rigido per lungo tempo. Gli indiani credevano che fosse veramente morto perchè quando era in quello stato le sue ferite non gettavano sangue: ritornando in sè narrava le visioni ricevute. Egli insegnava anche una specie di cosmologia molto embrionale. Il rito consisteva essenzialmente in danze ritmiche collettive, regolate dal gran sacerdote con colpi di campana, accompa-

gnate da colpi di tamburo e da cantilene, che venivano ripetute molte volte. Durante le danze molti cadevano in estasi.

Finalmente nel 1890 sorse nella tribù dei Painte Wowoka, figlio di Tàvibo, il vero messia della «ghost-dance religion» che la consolidò e la sistemò. Quando aveva circa venti anni, durante una ecclisse, Wowoka cadde in estasi e si vide trasportato all'altro mondo. Qui egli vide Dio e tutta la moltitudine dei morti occupati nei loro giuochi e nelle loro faccende di un tempo, tutti felici e giovani per sempre, in un bel paese pieno di beni. Dopo avergli mostrato tutto, Dio gli disse che doveva tornarsene ed esortare il suo popolo ad esser buoni, ad amarsi l'un l'altro, a non rubare, chè così facendo si riunirebbero all'ultimo con i loro amici nell'altro mondo, dove sarebbero privi di morte e di malattie. Dopo di che gli fu insegnata la danza che doveva insegnare al suo popolo: eseguendo la quale a intervalli, per cinque giorni consecutivi, essi si sarebbero assicurata la felicità. Finalmente Dio gli diede il controllo sugli elementi di modo che potè far piovere o nevicare. Ritornato nel mondo, Wowoka cominciò a predicar la nuova religione, che si diffuse in quasi tutte le tribù indiane diventando quasi la loro religione nazionale.

Il fondamento di questa religione era la dottrina: che verrà per tutti gli Indiani, morti e vivi, il tempo in cui essi saranno riuniti in una terra rigenerata, a vivere una vita di felicità, liberi dalla morte, e dalla miseria. Su questo fondamento ogni tribù costrusse la propria religione ricavata dalla propria mitologia, e ogni apostolo formò la sua credenza con aggiunte o modificazioni tratte dalle sue visioni. Ognuna di queste particolari religioni, che rispetto alla ghost-dance religion avevano la posizione delle varie sètte o chiese cristiane rispetto al cristianesimo, aveva un suo sistema di etica, uno di mitologia e una sua liturgia. Il fondamento della liturgia era costituito dalla danza, che veniva continuata per cinque giorni, a intervalli regolari.

Tutti coloro che appartenevano a questa religione e partecipavano alla danza, portavano un abito speciale che era ritenuto fatato, e recava simboli mitologici oppure disegni di visioni. Sul modo come si svolgevano le cerimonie abbiamo numerose testimonianze: uno narra che Wowoka sedeva nel centro della adunanza mentre gli indiani danzavano intorno

a lui. Un altro narrava che quando l'assemblea fu riunita il Messia cominciò a tremare violentemente e a cantare, e infine cadde giù come morto ed essi danzavano tutta la notte mentre egli giaceva lì. Un altro ancora narra che ad una danza parteciparono più di mille persone. Avvicinandosi il mattino crebbe l'eccitazione. Quando i danzatori furono fuori di sè fisicamente e moralmente gli stregoni annunziarono che essi avrebbero veduto i parenti e gli amici morti. Tutti esplosero in un coro selvaggio gridando che Cristo era venuto e danzarono e cantarono finchè caddero a terra esausti in un mucchio.

Un indiano, interrogato perchè credesse che un nuovo messia era venuto sulla terra, addusse la ragione che i danzatori erano morti ogni volta che si danzava. Interrogato perchè pensava che realmente fossero morti spiegò che quando i danzatori si risvegliano o ritornano ai sensi portano talora dall'altro mondo delle bagattelle e pezzi di bufalo. Richiesto che cosa vedessero costoro che sono morti, disse che essi visitavano un felice sito di caccia, con campi, moltitudini di popolo, e molte strane persone, che quando arrivavano in questi luoghi erano bene accolti da quella gente, e venivano invitati a banchetto e vedevano i loro parenti morti e parlavano con loro: che nell'altro mondo non vi erano vecchi, ma tutti erano ringiovaniti.

Di Wowoka si narrava che era capace di far parlare gli animali, che era disceso in una nuvola, che faceva vedere in visione gli spiriti.

Un'altra forma particolare, specialmente notevole, della ghost-dance religion è quella sorta nel 1890 tra gli indiani ad opera di Sitting Bull.

Nel 1890 si teneva presso alcune tribù una grande riunione di danza alla quale partecipavano tremila persone, e le danze duravano già da circa due settimane. Sitting Bull, che dirigeva le cerimonie, annunziò che alla prossima danza avrebbe fatto un grande miracolo a vista di tutti, mettendo gli astanti in condizione di comporre essi pure dei canti. Egli comparve nel mezzo della danza, e, quando questa ebbe raggiunto il colmo della eccitazione, fece con una penna d'aquila che portava al berretto alcuni passaggi ipnotici a un giovane, che cadde al suolo senza coscienza. Lo stesso fece ad altri, finchè circa cento persone giacquero in estasi, e Sitting Bull annunciò

che esse avrebbero avuto visioni felici del mondo degli spiriti. Quando furono tornati in sè, costoro raccontarono infatti che nell'altro mondo avevano visto e parlato con gli amici morti e si erano trattenuti con loro come nella vita. Alcuni di essi narrarono queste visioni in canti, e da allora la nuova danza estatica si diffuse rapidamente presso altre tribù. Ogni nuova danza produceva nuove visioni e nuovi canti, e ogni tanto sorgevano altri ipnotizzatori, finchè quasi ogni accampamento ebbe il suo. Seguendo il consiglio di Sitting Bull, si mutò metodo, e invece di tenere a intervalli irregolari delle frequenti piccole danze per ogni accampamento, se ne tennero di più grandi con partecipazione di parecchi accampamenti, a intervalli regolari di sei settimane. Le danze erano circolari e durante il ballo si intonavano canti descriventi il mondo degli spiriti veduto nelle estasi precedenti. Molti dei partecipanti cadevano in estasi ed avevano visioni oltremondane che cercavano di riprodurre: vedevano gli amici morti, salivano al cielo, udivano messaggi oltremondani. Un europeo, Paul Boyton, che aveva avuto da poco un fratello morto, volle tentare l'esperimento; si fece ipnotizzare durante la danza da Sitting Bull e vide realmente il fratello morto. La dottrina della nuova danza passò ad altre tribù, ma la tribù dov'era cominciato il movimento conservò un certo predominio. I direttori delle danze vennero nominati con una solenne cerimonia, in cui si invocava la presenza di Sitting Bull, il Messia, e si consegnava loro la penna che era lo strumento tradizionale che produceva l'estasi. Primi a «ricevere la penna» furono i discepoli immediati di Sitting Bull che, a loro volta, nominarono altri discepoli. Una parte importantissima ebbero i canti che si trasmettevano e si insegnavano prima della danza in una riunione religiosa a coloro che dovevano poi cantarli, e che avevano una funzione determinante per le visioni, cioè per la stessa coscienza religiosa. Così si spiega come presso i Bakairi i canti e le danze sieno considerati come una cosa identica al punto da venir designati con la stessa parola [1].

---

[1] REUTERSKIÖLD *Die Entstehung der Speisesakram.* (Rel. Wiss. Bibl. IV) Heidelberg 1912 p. 45. Una religione affine è quella dei sognatori (Nemoak) della tribù dei Menomini. Costoro si raccolgono in un recinto e danzano, e uno di loro narra la ori-

Non bisogna credere però che la ghost-dance religion costituisca una singolarità nel rispetto estatico ed escatologico. Anzi presso i popoli primitivi è diffusissima la credenza nei viaggi oltremondani estatici. Una donna indiana narrò, dopo esser ritornata in sè, che il suo spirito era disceso nella regione dei morti che trovò perfettamente identica al nostro mondo, e vi trovò lo spirito di suo padre che le ordinò saviamente di ritornare nel mondo e di cercare suo figlio e ritornando fu inseguita da due spiriti dai quali si salvò gettando loro delle focacce che quelli si misero a mangiare [1]. Egualmente Eschimesi, Melanesiani, Siberiani attribuiscono ai loro sciamani e stregoni il potere di andare agli inferi e ritornarne [2].

Presso gli Sia, in Siberia, in America, in Australia vi sono uomini che hanno la facoltà di veder l'oltretomba durante la morte apparente [3]. Gli stregoni Cherokee per mezzo dei loro cristalli magici vanno nell'oltretomba [4]. Specialmente notevole è (o era) un indigeno Massim della Nuova Guinea inglese, il quale usava spesso andare nell'al di là: per far ciò si spalmava con una sostanza magica, cadeva in sonno e si svegliava a Hiyoyoa, il luogo dei morti: ed era divenuto così familiare laggiù che perfino partecipava ai pasti dei morti [5].

Intorno al contenuto di queste visioni possiamo formarci una idea approssimativa ricorrendo ad altre testimonianze.

Ecco per esempio il racconto che un iniziato australiano fece al Howitt.

---

gine della confraternita: dice che durante una guerra degli Indiani una donna volle fuggire ma cadde in un ruscello. Non annegò, ma giacque nell'acqua otto giorni e otto notti sognando continuamente, e vedendo meravigliose visioni di pace. Alla fine dell'ottavo giorno il Grande Spirito le ordinò di alzarsi, di tornare al suo popolo, di ordinargli di vivere in pace, e di costruire un circolo per celebrarlo con danze (HOFFMANN in *RAE* XIV 1892-3 I p. 161).

[1] MC. CULLOCH in *ERE* II p. 649.

[2] MC. CULLOCH *ivi*. FRAZER *The belief in immort.* I p. 355.

[3] HAUER p. 295 s.

[4] HAGAR in *ERE* I p. 435.

[5] FRAZER *o. c.* I p. 207. WHITLEY in *ERE* V p. 320.

Egli narrò [1] che il padre, che lo iniziava, lo condusse nella boscaglia e gli pose sul petto due pezzi di cristallo di rocca che «svanirono in lui» [2]: poi gli dette da bere dell'acqua in cui erano dei pezzi di cristallo e quell'acqua gli parve singolarmente dolce: allora potè vedere gli spiriti. A questa iniziazione ne seguì un'altra più segreta: egli scende col padre sotterra in una fossa, dove due morti fregano il neofita con dei pezzi di cristallo di rocca, che gli regalano. Usciti di là trovano un serpente, alla coda del quale è legata una corda cui essi si attaccano, e così condotti dal rettile passano attraverso alcuni tronchi che si aprono e li lasciano passare. Arrivano a un immenso albero: il serpente scende sotterra ed essi con lui. Lì vedono il dio Daramulun in compagnia di altri piccoli Daramulun; poi il serpente li conduce in una fossa dove molti serpenti si fregano contro il neofita, senza fargli male [3]. Indi il padre lo conduce a veder l'altro grande dio della tribù, il dio Baiame che abita nel cielo, dove salgono attaccati a due fili che vengono tratti in alto da un uccello. Passano attraverso le nuvole [4] e arrivano, dall'altro lato, al cielo, e lì vedono il dio Baiame assiso [5], che porta sulle spalle dei pezzi di cristallo e ha presso di sè uccelli e altri animali. Dopo di che il neofita si ritrovò nella boscaglia, cadde malato e non fece più nulla.

Questo il racconto del neofita: e il Howitt esclude da esso ogni menzogna o finzione, perchè a lui, che era vissuto a lungo tra gli australiani e si era fatto iniziare nei loro misteri, gli iniziati non nascondevano nulla, considerandolo come un fratello.

Un altro esempio è la visione narrata dal profeta indiano Biänki. Egli aveva l'abitudine di ritirarsi su una montagna, di-

---

[1] Howitt *On Australian medicine man* in *Journ. of the anthrop. Inst. of. Great Britain and Ireland* XVI 1886 pp. 48-51. Il racconto è riassunto con molte inesattezze in Hubert-Mauss *Mélanges d'hist. des rel.* (Parigi 1909) pp. 155-7.

[2] I felt them going through me like warmth.

[3] Which rubbed themselves against me.

[4] We went through the clouds, and on the other side was the sky.

[5] We saw Ba'ame sitting in his camp. Howitt in *Journal* cit. XIII 1883 p. 433; XVI 1886 p. 49.

giunare e pregare finchè avesse le visioni. In una di queste si trovò in una vasta prateria gremita di mandre di bufali e di cavalli. Attraversò la mandria di bufali finchè arrivò a un gran campo di indiani Kiowa. Qui incontrò quattro giovani morti anni prima ch'ei conosceva, che tornavano al campo a cavallo. Attaccarono discorso, ed egli chiese notizie di due fratelli morti tempo prima. Andò nella direzione da loro indicata e subito vide i due giovani che tornavano a cavallo dalla caccia al bufalo. Continuando, trovò due stranieri che gli dissero di andar avanti, ed ei capitò in un immenso circolo di Kiowa che danzavano la danza degli spiriti attorno a un albero. Informatosi dove erano i suoi parenti, fu diretto a un altro lato del campo dove trovò padre, due fratelli, due sorelle e molti figli che banchettavano con arrosto di bufalo. E mentre quelli lo invitavano a gustarne, si svegliò e si ritrovò in cima al monte. Di questa visione Biänki ebbe una impressione così precisa che la disegnò, naturalmente al suo modo primitivo [1].

Ricordo qui ancora una visione che ebbe il mistico John Engelbrecht durante uno stato di morte apparente, secondo quanto egli stesso narra. « Giovedì a mezzogiorno — egli dice — sentii che la morte era prossima e che saliva dalle estremità inferiori alle superiori. Il mio corpo divenne rigido e perdetti la sensibilità ai piedi, alle mani e nelle altre parti. Non potevo nè parlare nè vedere; la mia bocca era paralizzata; i miei occhi cessarono di percepire la luce. Sentii distintamente gli astanti che si dicevano: tastategli le gambe, come sono fredde e rigide! Sarà presto morto. Non avevo sentito il tocco; l'udito si spense a sua volta. Allora fui trasportato nello spazio colla velocità di una freccia lanciata da un arco. Durante questo viaggio mi trovai all'ingresso dell'inferno: una oscurità spaventosa, delle nuvole dense colpirono i miei sguardi; il mio odorato fu penosamente afflitto da un fumo, un vapore, una emanazione di orribile amarezza. Sentii degli urli e lamenti orribili. Di là fui trasportato dallo Spirito Santo in un carro d'oro in mezzo agli splendori del cielo, dove vidi i cori degli angeli santi, dei profeti e degli

---

[1] Mooney *RAE* XIV 2 p. 910 s. tav. CVII.

apostoli, che cantavano e suonavano vicino al trono dell'Onnipotente. Gli angeli avevano la forma di fiamme di fuoco, e le anime dei fedeli si mostravano nella forma di scintille luminose. Il trono dell'Altissimo era risplendente. Ricevetti allora un messaggio di Dio a mezzo di un angelo. Ritornando in me sentii il mio corpo rianimarsi dalla testa ai piedi, cominciai a udire le preghiere che si facevano nell'appartamento. All'udito successe la vista. A poco a poco le forze mi tornarono. Mi levai e sentii un vigore che non avevo mai provato nel corso della mia vita » [1].

Di questo genere erano certo quelle visioni alle quali allude Gregorio Magno dove accenna a taluni che tornarono in vita dopo aver visto i tormenti dell' inferno [2].

Sarebbe facile arricchire la serie delle testimonianze con le visioni oltremondane dei mediums spiritici: ma non ne vale la pena. Queste bastano per dare un' idea della concretezza e della precisione di queste visioni, allo scopo di far comprendere quale potesse esser la loro funzione nella formazione della ghost-dance religion, come avvenne cioè che esse esercitarono una influenza così forte e precisa sugli spiriti da originare una teologia. Quel che importa ora è la somiglianza tra la ghost-dance religion e l'orfismo.

Prima di tutto notiamo la parte essenziale della danza. Nella ghost-dance religion la danza ha una parte fondamentale, anzi costituisce essa stessa la religione: danzare equivale a credere, perchè mediante la danza si ottiene la visione e con essa il diritto alla felicità. Noi possiamo perciò farci una idea della importanza della funzione della danza negli antichi misteri, e comprendere perchè la tradizione narrava che le danze misteriche erano state istituite da Orfeo e da Museo stessi, eccellenti danzatori essi medesimi [3]; lo stesso si sarebbe potuto dire di Wowoka e di Sitting Bull, che infatti erano direttori di danze e ne istituirono essi stessi di nuove; e Luciano avrebbe potuto ripetere a proposito della ghost-dance religion ciò che dice dei misteri: che non si può

---

[1] Simon *Le monde des rêves* (Paris 1888) p. 204 s.
[2] Greg. M. *Dial.* IV 36.
[3] Luc. *De salt.* 14.

trovar un mistero antico che manchi della danza, e che tutti i misteri erano danza [1].

E ancora. Durante queste danze si hanno visioni oltremondane durante le quali gli iniziati vedono i morti e parlano loro; e queste visioni vengono raccontate in forma di canti, che si conservano e si accrescono, e vengono insegnati e tramandati dando l'argomento e l'occasione a nuove visioni. Lo stesso osserviamo nei misteri: nelle visioni della Nekyia, di Timarco, di Tespesio, di Er, che derivano dalle antichissime visioni orfiche, si vede la regione dei morti, si vedono le loro occupazioni, si parla con i parenti e gli amici morti. Anche nei particolari di queste visioni troviamo coincidenze notevoli. La visione del profeta innominato, che fu il primo della serie, fu ottenuta, stando al testimonio, dopo un rito magico che aveva evidentemente lo scopo di provocar la visione, cioè mediante un sortilegio. Ora nel racconto più antico di una visione orfica, cioè nella Nekyia omerica, la visione di Odisseo avviene nello stesso modo: egli scava con la spada una fossa, la spruzza di vino, latte ed acqua, la cosparge di farina e sacrifica un agnello e un montone [2]. E allora ha la visione. Queste visioni venivano disegnate grossolanamente: i ghost shirts, che gli Indiani portavano durante le danze, erano ornati con simboli dedotti dalle visioni; e uno dei profeti minori, Biänki, conservò in un disegno la rappresentazione di una sua visione oltremondana [3]; così si formò una pittura oltremondana che rimase embrionale e infantile, data la mentalità degli Indiani. Lo stesso avvenne nell'orfismo, dove le visioni diedero origine a una pittura vera e propria che riproduceva il Tartaro e i dannati, come son descritte nelle visioni della Nekyia e di Er.

E ancora. Il profeta ignoto arriva a tre sentieri dei quali uno è quello che conduce al mondo degli spiriti; e nella mitologia orfica c'erano due sentieri dei quali l'uno a sinistra conduceva tra gli empi, l'altro a destra negli Elisi.

E non basta.

---

[1] Luc. *De salt.* 14-22.
[2] *Od.* XI 24 s.
[3] Mooney *o. c.* p. 790 tav. CIII, CIV, CVII.

In queste religioni indiane si formavano spontaneamente delle dinastie sacerdotali che si tramandavano il contenuto delle visioni avute dal capostipite e conservavano la liturgia da lui istituita: abbiamo veduto che il maggior profeta indiano, Wowoka, era figlio di un altro profeta, Tàvibo, e che tanto Wowoka quanto Sitting Bull istruirono dei discepoli che diffusero la loro religione. Lo stesso mostra l'orfismo. Oeagro diventa il depositario dei misteri e li insegna al figlio Orfeo, e questi li insegna al figlio Museo: oppure la dinastia è Orfeo, Museo, Eumolpo; o ancora, senza esser della stessa famiglia, Orfeo, Lino, Museo [1].

E come questi mistagoghi istruivano i neofiti nei canti o poemi oltremondani, che poi dovevano servir di stimolo per le visioni, così i neofiti dei misteri dovevano conoscere i libri sacri prima di accedere all' iniziazione.

Vi sono dunque tali e tante concordanze che noi riteniamo di aver trovato la soluzione del problema.

2.

fondata su visioni oltre mondane,

Ma con ciò non siamo ancora arrivati al nocciolo del problema. Noi non comprenderemo mai bene, infatti, l'essenza e lo svolgimento del mistero se non conosciamo prima di ogni altra cosa il contenuto delle visioni che servirono di punto di partenza per la nuova religione e le diedero la forma e la sostanza, e in seguito, attraverso la rispettiva letteratura, la dottrina. In ultima analisi possiamo dire che le prime visioni contenevano in germe l'orfismo.

Queste visioni oltremondane furono spesso descritte dall'orfismo che ebbe infatti una particolare predilezione per le Catabasi, genere letterario in gran voga presso gli orfici [2], e la letteratura orfica ci fornisce parecchie descrizioni del regno oltremondano, nelle quali, non ostante gli ampliamenti e gli

---

[1] Eus. *Praep. Ev.* X 4, 5 (I p. 540 Dind.); Diod. III 65, 6; Diod. IV 25, 1; *Marm. Par.* A 27 p. 15.

[2] La tradizione ricorda Catabasi di Pitagora, di Cercope, di Orfeo Camarinese, di Erodico, di Prodico, di Orfeo Tracio (Kern 174, 176, 199, 200, 223).

abbellimenti, è facile cogliere un nucleo primitivo autentico. La più antica di queste descrizioni è la Catabasi che è stata interpolata nell' XI libro della Odissea e che ora cercheremo di isolare.

La presenza di vaste interpolazioni nella Nekyia omerica è stata riconosciuta tanto dagli antichi quanto dai moderni. Aristarco espungeva i vv. 565-626, Wilamowitz [1] espunge i vv. 565-631, Bèrard [2] discerne una Nekyomantheia da una Katabasis, come cercheremo di fare noi, ma con metodo non privo di mende e senza arrivare ad alcuna conclusione.

Queste interpolazioni avevano lo scopo di inserire nell'originario racconto di una Nekyomantheia, cioè di una evocazione dei morti, il racconto di una Katabasis, cioè di una visione dei morti. Originalmente l' XI libro dell' Odissea non era altro che la narrazione di un esorcismo, cioè la descrizione di come Odisseo, seguendo le prescrizioni di Circe, evocò dall'Ade Tiresia. Lo scopo di questo esorcismo era di consultar Tiresia intorno alla via da tenere per tornare in patria, e Odisseo doveva consultar proprio Tiresia perchè questi, unico tra gli uomini, aveva conservato, dopo morto, la sua intelligenza [3]. Se Tiresia non fosse morto, Circe certo non avrebbe suggerito a Odisseo di evocarlo dall'Ade, ma piuttosto di andarlo a cercare; e se non a Tiresia ma a qualche altro eroe fosse stato concesso di conservar l' intelligenza, Circe avrebbe consigliato Odisseo di evocar non Tiresia ma quest'altro eroe.

Tutto l'esorcismo ha, insomma, il suo unico scopo in Tiresia: il resto non conta ai fini del poema, e forse in origine nemmeno esisteva. L'evocazione stessa, poi, non ha nulla di straordinario perchè era una operazione magica comune; e Odisseo annunzia ai compagni l'ordine di Circe senza esserne

---

[1] *Hom. Unt.* pp. 142, 192 s., 220 s. DÜMMLER (*Kl. Schriften* II Lipsia 1901) p. 143 non ammette la interpolazione orfica perchè la Nekyia omerica deriverebbe dalla Miniade, e poichè la Miniade non sarebbe di origine orfica, nemmeno la Nekyia omerica può aver contenuto orfico. Valgono di più gli argomenti a favore di ROHDE I p. 302, 3. Sulla identità della Catabasi orfica e la Nekyia della Miniade v. WASER *Charun* (Berlino 1898) pp. 18-19; PRELLER-ROBERT I p. 810, n. 0.

[2] BÉRARD *Odyssée* (Paris 1928) II p. 80 s.

[3] *Od.* X 490 s.

punto sorpreso [1]: « fate conto che ormai tornerete a casa e alla cara patria; un'altra via ci annunziò Circe, alle case di Ade e della veneranda Persefone, per interrogar l'anima del tebano Tiresia ». Le parole stesse dell'eroe mostrano che egli non è punto stupito di ciò che Circe gli ha ordinato di fare, considerandolo come un buon mezzo per apprender la retta via, nè le userebbe se si attendesse di dover vedere i morti; indizio, se non prova, che il racconto originario non conteneva altro fuor che l'esorcismo di Tiresia.

Nessuno scopo escatologico, dunque, nel racconto di questo esorcismo: pura e semplice avventura di viaggio.

Odisseo deve dunque mettersi in viaggio, secondo che Circe ha ordinato, attraverso l'Oceano, approdare al bosco di Persefone, scavare una fossa, fare ai morti una libazione di miele, vino e acqua, versarvi su farina e sacrificarvi un ariete e una pecora nera; allora verranno su dall' Erebo le anime avide di bere il sangue della vittima, ma egli dovrà rattenerle con la spada fino a che Tiresia non abbia bevuto il sangue e parlato. È il sangue che attira le anime fuori dell' Erebo dove sono chiuse per sempre, e le rende capaci di riconoscere Odisseo e di parlar con lui. Anticlea viene impedita da Odisseo stesso di bere il sangue perchè troppo gli preme che beva prima Tiresia per interrogarlo [2]; Tiresia beve e parla [3] e dopo di lui Anticlea beve il sangue e riconosce il figliuolo [4], e dopo Anticlea vengono altre anime in folla e una alla volta Ulisse permette che bevano e le interroga [5].

In questa prima parte si tratta chiaramente di un esorcismo: le anime cioè salgono a Odisseo, ed egli usa parlando di esse il verbo *venne* [6].

Ma col v. 233 il tono e il contenuto del racconto cambiano. Odisseo enumera ancora altre anime, ma dice *vidi* invece di

---

[1] X 562 s.
[2] XI 88 s.
[3] 97 s.
[4] 152.
[5] 231 s.
[6] XI 51: Πρώτη δὲ ψυχὴ 'Ελπήνορος ἦ λ ϑ ε ν; 84: ἦ λ ϑ ε δ' επὶ ψυχὴ μητρός; 90: ἦ λ ϑ ε δ' ἐπὶ ψυχὴ Θηβαίου Τειρεσίαο; 152: ἐπὶ μήτηρ ἤ λ υ ϑ ε; 225: ἤ λ υ ϑ ο ν.... ὅσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν.

venne[1]; e questa enumerazione si inizia con un *ivi*[2] che non si può riferire al luogo dove Odisseo si trova e denota vagamente un *altro luogo*. Anche il contenuto e il tono di questa seconda enumerazione, che va dal verso 235 al v. 327, sono diversi: nessuna delle anime ora enumerate si mostra avida di bere il sangue nè lo beve, nessuna parla con Odisseo che non fa altro che descriverle, e il tono di Odisseo, invece di continuare ad essere familiare, accorato, semplice, diventa enfatico ed epico, quasi che egli recitasse una serie di brevi elogi funebri, man mano che scorge le ombre: « vidi da prima Tiro, nata di nobile padre, che disse esser figlia dell'esimio Salmoneo; vidi Antiope, figlia di Esopo, che si gloriava di aver dormito tra le braccia di Zeus....; vidi Alcmena che partorì Eracle audace, cuor di leone, accoppiatasi con Zeus.... » e via dicendo.

L'enumerazione è interrotta da Odisseo stesso, che nota esser giunta l'ora del riposo, ma Alcinoo lo esorta a continuare. E col v. 385 riprende l'enumerazione delle anime vedute; ma si ritorna al tono primiero. Di nuovo Odisseo dice *venne*[3] e di nuovo l'anima beve il sangue e solo dopo aver bevuto riconosce Odisseo e gli parla di cose tristi e familiari e l'anima di Agamennone è descritta in modo identico a quella di Anticlea[4], cioè debole e vana.

Ma il colloquio con Agamennone non finisce col ritorno di lui nell'Ade, così come era finito quello con Tiresia: mentre i due eroi vanno conversando tra loro[5], sopravvengono le anime di Achille, Patroclo, Antiloco, Aiace. Nessuna di queste anime si mostra avida del sangue e Achille riconosce Odisseo e gli parla senza averne bevuto, e a colloquio finito si allontana sul campo di asfodelo[6]; le altre anime

---

[1] V. 235: ἔνθ' ἤτοι πρώτην Τυρὼ ἴ δ ο ν; 260: τὴν δὲ μετ' Αντίοπην ἴ δ ο ν; 266: τὴν δὲ μετ' Ἀλκμήνην ἴ δ ο ν; 271: Μητέρα δ' Οἰδιπόδαο ἴ δ ο ν; 280: καὶ Χλῶριν ε ἶ δ ο ν; 298: καὶ Λήδην ε ἶ δ ο ν; 305-6: τὴν δὲ μετ' Ἰφιμέδειαν.... ε ἴ σ ι δ ο ν; 321: Φαίδρην τε, Πρόκριν τε ε ἶ δ ο ν; 326: Μαῖράν τε, Κλυμένην τε ἴ δ ο ν.

[2] 235: ἔνθ' ἤτοι πρώτην Τυρὼ ἴδον.

[3] V. 387: ἦ λ θ ε δ' ἐπὶ ψυχὴ Ἀγαμέμνονος; 467: ἦ λ θ ε δ' ἐπί κτλ.

[4] V. 391-4. Cfr. 218-220.

[5] 465 s.

[6] 538.

restano invece con Odisseo, ciascuna lamentando i suoi dolori; e quella di Aiace se ne sta in disparte, irosa verso Odisseo che le rivolge la parola; ma quella non risponde e se ne va con le altre anime.

Allora Odisseo vede Minosse con in mano lo scettro di oro, seduto, e attorno a lui le anime sedute o in piedi nella magione di Ade, e poi vede Orione che caccia per il prato le belve, e Titio sdraiato sul suolo mentre l'avvoltoio gli rode il fegato, e Tantalo in atto di subire la nota pena, e Sisifo in atto di spingere il masso, ed Eracle armato di arco e di uno splendido balteo, che lo riconosce e gli parla. Tutto questo non può avvenire intorno alla fossa scavata da Odisseo: l'esorcismo consiste in una evocazione successiva di anime, ciascuna delle quali beve il sangue, parla e poi ritorna giù. Agamennone invece, pur essendo salito in conseguenza dell'esorcismo, resta lì a conversare con Odisseo e altre anime sopravvengono e si riuniscono ai due. Dove avviene tutto ciò? Lo dice il verso 538: su quel prato di asfodelo sul quale Achille si allontana a gran passi, vigoroso e forte, cioè assai diverso dalle anime deboli e incorporee descritte poco prima da Anticleia; e in questo stesso sito stanno Minosse circondato dalle anime, col suo scettro d'oro, e Titio e Tantalo e Sisifo che certo non sono saliti su dall'Erebo, in blocco, grazie all'esorcismo; e ivi se ne sta in disparte Aiace, e va cacciando Orione, e si aggira Eracle che pur lui appare diverso dalle anime di prima, cioè vigoroso e robusto, coperto di armi.

Ma Eracle, dopo aver parlato con Odisseo [1], se ne ritorna dentro nelle case di Ade e Odisseo resta lì in attesa di altre anime; delle quali una moltitudine immensa si aduna con grande strepito e Odisseo, temendo che gli si presenti la Gorgona, fugge alla nave. Vale a dire, quest'ultima parte del racconto presuppone di nuovo che Odisseo sia, come in principio, vicino alla fossa, sulla terra, e che le anime salgano a lui.

Abbiamo dunque intrecciate due narrazioni diverse, che chiameremo N(ekyomantheia) e K(atabasis). Secondo N Odisseo evoca le anime e le fa salire dall'Ade, e le anime sono descritte come ombre esangui e parlano con lui dopo aver bevuto il sangue; secondo K Odisseo vede l'oltretomba,

---

[1] 627.

i prati di asfodelo, la casa di Ade, Minosse, i dannati, Orione, Eracle; le anime appaiono come persone vive, e non bevono il sangue. N viene distinto dall'uso del *venne*, K dall'uso del *vidi*. N cioè descrive un *esorcismo*, K descrive una *visione*. Abbiamo dunque due Nekyie diverse, intrecciate, le quali constano dei seguenti versi:

N: vv. 24-234, 385-465, 627-635.
K: vv. 235-327, 465-626.

Restano estranei tanto ad N quanto a K i vv. 327-384, che contengono la conversazione con i Feaci.

Per mascherare la contaminazione e fare una cosa sola dei due racconti, si operarono qua e là delle interpolazioni minori, le quali però non riuscirono nell' intento, chè troppo diverso era lo spirito dei due racconti.

Nel discorso di Circe è stato interpolato un accenno ai fiumi infernali (vv. 512-515) allo scopo di far preannunciare da Circe la Catabasi di Odisseo, mentre originalmente era preannunziata solo la Nekyomantheia; ma questa interpolazione rende tutto il discorso contradditoric, perchè da prima ella ordina di passare con la nave l' Oceano e di arrivare ai boschetti di Persefone, poi prescrive a Odisseo di recarsi nella casa di Ade dove scorrono l'Acheronte, il Piriflegetonte, il Cocito e lo Stige, e finalmente gli suggerisce di scavar ivi, dopo essere approdato, la fossa per l'esorcismo: sì che non risulta chiaro di quale specie di paese ella intenda parlare [1].

---

[1] 508 s. Ἀλλ' ὁπότ' ἂν δὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσῃς
ἔνθ' ἀκτή τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης
μακραί τ' αἴγειροι, καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι
νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὠκεανῷ βαθυδίνῃ,
αὐτὸς δ' εἰς Ἀΐδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.
Ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι
Κωκυτός τ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ
πέτρῃ τε, ξύνεσίς τε δύω ποταμῶν ἐριδούπων.
Ἔνθα δ' ἔπειθ', ἥρως, χριμφθεὶς πέλας, ὥς σε κελεύω
βόθρον ὀρύξαι ὅσον τε πυγούσιον, ἔνθα καὶ ἔνθα.
. . . .
529 . . . . ἔνθα δὲ πολλαὶ
ψυχαὶ ἐλεύσονται νεκύων κατατεθνειώτων.

Il primo ἔνθα non si riferisce al lido dove Od. approderà, perchè ivi non ci sono i fiumi infernali, il secondo ἔνθα si riferisce al lido.

Egualmente ritengo interpolate le parole con cui Odisseo rincuora i compagni, con una allusione all'Ade sotterraneo[1].

Al principio di N fu inserita una descrizione (vv. 38-43) dei morti che li mostra ancora con le ferite ricevute in vita e con addosso le armi macchiate di sangue, per accordare col modo come K descrive Achille, Orione, Eracle, cioè robusti ed energici, simili a quel che erano in vita; ma questa descrizione è in perfetto contrasto con quella tipica omerica di N che descrive le anime come ombre vane ed esangui.

Tra la fine di N e il principio di K sono stati inseriti i versi 225-234 i quali descrivono Odisseo nell'atto che rattiene con la spada le anime sitibonde di sangue e le interroga a una a una; ma nella enumerazione, che subito segue, delle eroine, la quale segna il principio di K, nulla di tutto ciò accade, e nessuna di esse mostra il minimo desiderio di bere il sangue come farà invece Agamennone. L'episodio di Agamennone doveva appartenere ad N come prova il fatto che egli parla solo dopo aver bevuto il sangue ed è fiacco ed incorporeo e tenta inutilmente di abbracciare Odisseo come fanno le anime in N: però credo che Agamennone mancasse del tutto in K alla quale assegnerei i vv. 387-389.

In bocca a Odisseo nell'ultima parte di N è stata posta una allusione (v. 626) a Teseo e Piritoo, cioè a due eroi che sono condannati nell'Ade, per collegare il racconto di Odisseo, com'è in N, col racconto di K, e specialmente con la visione dei dannati; ma nulla suona più falso di questo verso.

Un'altra via per armonizzar tra loro le due Nekyie consistè nel trasportare talune espressioni o concezioni dalla prima alla seconda Nekyia, senza badar troppo se ci si adattano. L'aggettivo «piangente» detto di Achille (v. 472), che non risponde alla sua personalità vigorosa, non è che una ripetizione dell'identico aggettivo detto di Anticlea (v. 154), dove però corrisponde alla concezione dei morti come esseri deboli e infelici. La stessa origine ha lo stesso aggettivo ripetuto per Eracle (v. 616) dove ancora meno si adatta al potente eroe: nell'uno come nell'altro caso quell'aggettivo ha lo scopo di attenuare il contrasto tra la concezione omerica

[1] *Od.* X 174-5: 'Ω φίλοι, οὐ γάρ πω καταδυσόμεθ', ἀχνύμενοί περ, εἰς Ἀΐδαο δόμους.

dei morti e quei due vigorosi eroi. I due vv. 476-7 hanno lo stesso scopo: Achille, dopo aver chiesto a Ulisse come mai sia sceso all'Ade, aggiunge: « dove abitano i morti senza sensi, imagini di uomini stanchi », parole che non corrispondono all'essenza stessa di Achille e che furono interpolate per attenuare il contrasto tra le due concezioni dei morti; lo stesso scopo hanno i versi 488-491 che descrivono il misero stato dei morti e i vv. 498-503 che esprimono il rimpianto di lui per la forza perduta. Egualmente i vv. 602-604 hanno lo scopo di far apparire Eracle come l'immagine del vero dio che si trova nell'Olimpo, allo scopo di giustificare la presenza di quel robusto e selvaggio dio per nulla « omerico ». Così l'espressione « rientrò nell'Ade », che giustamente è usata per Tiresia (v. 150), che dopo l'evocazione ritorna nell' Erebo, è ripetuta per Achille (v. 627), il quale però, facendo parte della Catabasi, si trova già nell'Ade e perciò non può rientrarvi.

Odisseo discendeva davvero, a piedi, nell'Ade, e perciò la meraviglia di Achille (v. 475), che gli chiede come mai sia egli sceso laggiù, è giustificata in quanto l' incontro con Achille faceva parte della Catabasi; ma questa stessa meraviglia è assurda in bocca ad Anticleia (156-158), la quale lo incontra fuori dell'Ade grazie all'esorcismo, e non ha ragione di alludere ai fiumi infernali e di meravigliarsi che egli sia giunto là a piedi, dopo aver passato l'oceano e i fiumi [1].

Anche il racconto dei funerali di Patroclo porse occasione per interpolare qualche accenno alle dottrine orfiche: per es. mi paiono interpolati i versi [2] in cui con precisione sospetta è detto che Patroclo compare ad Agamennone, simile a quello che era nella grandezza, negli occhi, nella voce, nelle vesti; dove è evidente il contrasto con la descrizione delle anime secondo la concezione omerica. Egualmente deve ritenersi interpolato l'accenno di Patroclo al fiume infernale [3].

Al v. 225, che serve a collegare l'esorcismo con la visione,

---

[1] L'espressione di Anticlea πεζὸν ἐόντα è stata oggetto di comica meraviglia per tutti i critici che non se la sono saputa spiegare: per es. Kirchoff (ed. Berlino 1879), Facsi (ed. Berlino 1884), Hennings (ed. 1903) ecc.

[2] *Il.* XXIII 66-68.

[3] *Il.* XXIII 73.

è detto che altre donne vennero perchè Persefone le « spingeva », ciò che è giustificabile perchè si può pensare che Persefone, costretta dall'esorcismo, spingesse le anime fuori dell'Ade, su, da Odisseo; ma quando Odisseo, chiuso l'intermezzo coi Feaci, ritorna al racconto là dove lo ha lasciato e narra che l'anima di Agamennone venne dopo che Persefone aveva « disperso qua e là » le anime delle donne (385-6), usa una espressione che non si adatta all'esorcismo, ma deriva evidentemente dalla Catabasi, perchè presuppone un luogo chiuso dove le anime si affollano e Persefone le caccia, come fa Catone nel Purgatorio di Dante, tanto è vero che, omettendo l'episodio di Agamennone che appartiene ad N, quei due versi si ricollegano col v. 467 che riprende la Catabasi.

Oltre a queste incongruenze, dobbiamo eliminare alcune interpolazioni le quali non appartengono nè all'una nè all'altra Nekyia. L'episodio di Elpenore (X 552-560; XI 51-83) non risponde alla escatologia sia di N sia di K, ma è ispirato a una terza dottrina: che l'uomo dopo morto entra nell'Ade senza che per ciò occorra che sia compiuto il rito funebre, episodio che si accorda con la terza Nekyia, senza dubbio posteriore, cioè con l'ingresso dei proci all'Ade (XXIV 1-204) dove similmente gli uccisi entrano nel regno dei morti senza alcun rito funebre; ed anche nel tono e nel contenuto c'è tra l'episodio di Elpenore e la terza Nekyia qualche cosa che si somiglia. Un'altra interpolazione del tutto superflua è la parlata di Odisseo ad Aiace (553-562) che è dimostrata spuria dai due versi 563-4 che la chiudono, i quali sono in contrasto coi seguenti versi 565-7 dove è espressa benissimo la brama di Odisseo di veder altre anime, così viva che lo trattiene dal rivolger la parola ad Aiace; e insieme, con il discorso di Odisseo, possiamo ritenere interpolate le considerazioni di lui intorno alla sua disputa con Aiace (vv. 546-552); egualmente ritengo interpolate le considerazioni misogine di Odisseo e di Agamennone (435-456), le quali nel nostro caso non hanno però importanza [1]. Di modo che la Catabasi in ultima analisi conste-

---

[1] Anche nell' *Iliade* i pochi luoghi dove si poteva inserire qualche allusione all'oltretomba orfico furono interpolati: per es. in IX 568 l'allusione ad Ade e a Persefone, in XXII 482 l'allusione all'Ade sotterraneo, in XX 61, ad Aidoneo signore sotterraneo,

rebbe dei seguenti versi: 235-327, 385-389, 465-475[a], 477-487, 492-497, 504-546, 565-601, 605-626[1].

Se vogliamo avere una idea, ora, di questa Catabasi, più o meno come fu originalmente, leggiamola, spogliata delle aggiunte e avulsa dalla Nekyia in cui fu inserita, nel seguente modo[2].

Tiro m'apparve prima, figliuola di nobile padre.
Disse che nata ella era del figlio d' Eolo Cretèo.
Essa invaghita s'era d'un Nume, del fiume Enipèo,
il più bello di quanti ne scorrono sopra la terra.
Andava dunque errando lunghesse le belle acque fluenti;
e il Nume enosigèo, assunte le forme del fiume,
con lei lunghesse l'acque correnti ed i vortici giacque.
E un flutto si levò, purpureo, simile a monte
gibboso; e il Nume insieme nascose, e la donna mortale.
E di lui pregna, Tiro diè a luce Pelia e Nelèo,
che tutti e due di Giove divenner ministri possenti.
Antiope dopo questa m'apparve, figliuola d'Asòpo,
che tra le braccia di Giove giaciuta era, disse; e dal Nume
due pargoletti aveva concetti, Anfione e Zeto,
che Tebe pria fondaron, città di settemplici porte,
che la munir di torri.
E dopo lei, la sposa vid' io d' Anfitrione, Alcmena,
che concepì, confusa d'amore con Giove possente,
Ercole, cuor di leone, dall'animo pieno d'ardire.
E di Creonte l'ardito poi vidi la figlia, Megara,
che sposa fu del figlio d'Alcmena dall'animo invitto.
E vidi poi la madre d' Edipo, la bella Epicasta,
che si bruttò, ma contezza non n'ebbe, di macchia nefasta:
sposò suo figlio. Ucciso aveva questi il padre, e la madre
sposò: sono i disegni dei Superi oscuri ai mortali.
E la bellissima Clori vid' io, che una volta Nelèo
sposò per la bellezza, le offerse moltissimi doni,
la più giovane figlia d'Anfione figlio di Iasi,
che un dì tenea lo scettro su Orcòmeno, rocca dei Mini.
In Pito essa regnò, partorì bellissimi figli,

---

[1] I vv. 565-626, già espunti da Aristarco e da Wilamovitz. Berard ha tentato di separare l'una dall'altra Nekyia, ma non ci è riuscito. A prova del metodo basti che egli espunge l'allusione di Anticlea ai fiumi infernali (XI 157-161) ma conserva i vv. 155-156 in cui Anticlea si meraviglia che Odisseo sia sceso nell'Ade: inoltre espunge i vv. 225-234 come facenti parte della Catabasi che comincia invece col v. 235, mentre in essi Odisseo descrive come le donne si affollavano intorno a lui per bere il sangue.

[2] Versione di E. Romagnoli.

Periclimèno, vago di pugne, e Nestore, e Cromio;
e a luce diede Pèro, la prode, stupore ai mortali.
E poi la vaga Leda, la figlia di Tindaro, vidi.
Essa allo sposo diede due figli di cuore gagliardo:
Castore di cavalli domatore, e il pugile prode
Polluce: vivi entrambi li chiude la terra ferace.
E, pur sotterra, essi hanno tal pregio da Giove ottenuto,
che, con alterna vece, ciascun vive un giorno, ed un altro
giace defunto; ed onore riscuotono al pari dei Numi.
Ifimedèa, la sposa d'Alòe, dopo quella m'apparve,
che con Posidone re s'era stretta, diceva, d'amore,
e due figli diè a luce, che vissero sol poco tempo:
Oto divino e, famoso fra tutte le genti, Efialte,
i più grandi fra quanti la terra datrice di spelta
ne generasse, i più belli, se il grande Orione tu togli.
E Fedra quindi e Procri poi vidi, e la bella Arianna,
la figlia dell' infesto Minosse, che un giorno Tesèo
volle condurre da Creta al clivo d'Atene la sacra;
ma non potè goderne; chè Artémide prima l'uccise
in Dia marina: Bacco segnata l'avea ai suoi colpi.
Maira e Climène poi, poi vidi Erifile odiosa,
che del marito vendè la vita, n'ebbe oro in compenso.
Dopo che l'alme di tante eroine, disperse
ebbe chi qua chi là Persèfone, dea veneranda,
l'anima si mostrò d'Agamennone, figlio d'Atrèo,
tutta crucciosa; e intorno l'altre anime gli erano strette
che nella casa d' Egisto trovarono il fato di morte.
E a noi giunsero l'alme dinanzi, d'Achille Pelide,
di Patroclo divino, d'Antiloco immune da pecca.
Ed anche Aiace giunse, che era d'aspetto e di mente
primo fra i Dànai tutti, dopo Achille immune da pecca.
L'alma mi ravvisò dell' Eàcide piede veloce;
e a me il volo diresse di queste parole:
«O di Laerte figlio divino, scaltrissimo Ulisse,
misero te, quale impresa più audace potevi tentare?
Come sei sceso all'Averno?»
Così mi disse; ed io con queste parole risposi:
«Achille, o di Pelèo figliuolo, o il maggior tra gli Achivi,
venni per consultare Tiresia, se a volte un consiglio
mi desse, ond' io potessi tornarmene in Itaca alpestre:
chè ancor presso all'Acaia non sono arrivato, nè giunto
alla mia terra; ma sempre mi trovo fra i triboli. O Achille,
niuno fra noi di te più felice, nè in vita, nè in morte,
perchè quando eri vivo, qual Nume ti abbiamo onorato,
quanti eravamo Argivi. Defunto, pur qui tra i defunti
sei grande. E dunque, Achille, se morto pur sei, non crucciarti».
Così dissi. Egli a me rispose con queste parole:
«Dimmi una parola, su via, del mio figlio gagliardo,
se tuttavia si lancia per primo dove arde la pugna,
o se caduto è già. Di Pelèo senza macchia, se sai,

parlami, se dei forti Mirmidoni regge le schiere,
o se l'onor sovrano gli negano in Ellade e in Ftia,
perchè già la vecchiaia le mani ed i piedi gli fiacca.
Deh! se potessi, alla luce del sole volargli in soccorso,
tal nelle forze, quale per l'ampie contrade di Troia
il fiore dei guerrieri prostravo, in aiuto agli Argivi!
Se tale, anche un istante, tornassi alla casa paterna,
render saprei funesta la furia e le invitte mie mani
a quei che gli fan forza, che privo lo voglion d'onori».
Così mi disse. Ed io con queste parole risposi:
«Nessuna nuova darti posso io di Pelèo senza pecca.
Ma del tuo figlio caro, del tuo Neottòlemo, tutta
la verità, come tu la chiedi, ti posso narrare.
Io stesso, sopra il curvo navile veloce, da Sciro,
insieme con gli Achei dai vaghi schinieri, lo addussi.
E quando intorno a Troia tenevam consiglio di guerra,
sempre parlava ei primo, nè motto cadevagli in fallo.
Ma quando poi nel piano di Troia ferveva la lotta,
non rimaneva ei no, fra la massa, nè in mezzo alle schiere,
ma con grande impeto innanzi correva, a nessuno secondo,
e molti, nella zuffa tremenda, guerrieri uccideva.
Poi, quando fu distrutta la rocca di Priamo eccelsa,
il suo bottino e i suoi doni recando, salì sulla nave,
illeso: ch'ei ferita non ebbe di lucido bronzo
da lungi inferta, o in zuffa da presso: che spesso interviene
nelle battaglie; chè Marte senz'ordine infuria nei colpi».
Così gli dissi. E l'alma d'Achille dal piede veloce
s'allontanò, lunghe orme stampando, sul prato asfodelo,
lieto che il figlio tanto si fosse distinto fra i prodi.
L'altre anime, via via giungendo, dei morti guerrieri,
stavano piene di doglie, narrando ciascuna sue pene.
L'alma però d'Aiace figliuol di Telàmone, stava
sola in disparte, tutta crucciata con me per la gara
ch'ebbi con lui, che vinsi vicino alle navi ricurve.
Premio eran l'armi d'Achille: deposte la madre divina
le avea: Pallade Atena fu giudice, e seco i Troiani.
Quivi, benchè adirato, risposta m'avrebbe pur data,
gli avrei parlato ancora; ma il cuore nel fondo del seno
scorger desiderava pur l'anima d'altri defunti.
E qui Minosse scorsi, di Giove il chiarissimo figlio,
che con lo scettro d'oro partiva giustizia fra i morti,
seduto; e a quel signore d'intorno chiedeano i giudizi,
l'anime, quale in piè, qual seduta nel regno d'Averno.
E scorsi dopo lui, figura gigante, Orione,
che delle fiere gli spettri cacciava pel prato asfodelo,
quelle che uccise un giorno avea per i monti deserti,
ed una clava di bronzo vibrava, che mai non si frange.
E Tizio vidi, il figlio di Gea, famosissima Diva,
che sulla terra giaceva, che ben nove plettri occupava,
e gli rodevan due vulturi il fegato, un quinci, uno quindi,

scavandogli entro l'epa; nè a schermi ei tendeva le mani;
perchè Latona offese, la sposa di Giove, che l'ampie
terre di Panopèo traversava, alla volta di Pito.
E poi Tàntalo vidi, che spasimi orrendi soffriva,
entro un padule immerso, che il mento giungeva a lambirgli.
Languiva egli di sete, nè un sorso poteva gustarne:
chè, quante volte il vecchio, per ansia di ber, si chinava,
tante, assorbita, l'acqua spariva; chè asciutta rendevala un Nume.
Ed alberi fronzuti gran copia di penduli pomi
gli profondevano attorno, granati, dolcissimi fichi,
pere soavi, mele, con verde fiorita d'ulive.
Ma quante volte il vecchio tendeva le mani a ghermirli,
tante lanciava il vento le rame alle nuvole ombrose.
E poi Sisifo vidi, che spasimi orrendi pativa,
che con entrambe le mani spingeva un immane macigno..
Esso, facendo forza con ambe le mani ed i piedi,
su su, fino alla vetta, spingeva il macigno; ma quando
già superava la cima, lo cacciava indietro una forza.
Di nuovo al piano così rotolava l'orrendo macigno.
Ed ei di nuovo in su lo spingeva, e puntava; e il sudore
scorrea pei membri; e via gli balzava dal capo la polve.
E scorsi dopo di lui la possa d' Ercole invitto:
e intorno era un clangore di spiriti, come d'augelli,
sbigottiti, chi qua, chi là: pari a livida notte,
ei, stretto l'arco ignudo, sul nervo dell'arco una freccia,
terribilmente guatava, come uomo già pronto a ferire.
A lui d' intorno al petto reggeva un gran balteo la spada,
orrido, tutto d'oro, di storie mirabili impresso:
orsi, cinghiali feroci, leoni dagli occhi di fiamma,
con zuffe, con battaglie, con morti di genti e stermini.
L'uom che con l'arte sua costruire quel balteo sapesse,
altra opra a quella pari comporre mai più non potrebbe.
Mi riconobbe, appena gli caddi sott'occhio, l'eroe,
e il volo mi volse di queste parole:
«O di Laerte figlio divino, scaltrissimo Ulisse,
forse anche tu, sventurato, soffristi un malvagio destino,
simile a quello ch' io trascinai sotto i raggi del sole?
Io del Cronide Giove fui figlio; ma pure, un travaglio
interminabile m'ebbi: chè a un uomo di molto più tristo
di me dovei servire, che gravi fatiche m' impose.
Ed una volta, anche qui mi mandò, per prendere il cane
chè non pensava ch' io potrei superare la prova.
E tuttavia lo presi, potei fuor d'Averno condurlo,
chè mi fur guida Ermete e Atena dagli occhi azzurrini» (1).

---

[1] La visione qui è interrotta.

3.

La Catabasi omerica, il cui contenuto orfico è garantito dal confronto con i miti del *Fedone* e del *Gorgia* [1], è il documento più antico esistente delle primordiali visioni oltremondane dalle quali ebbe origine l'orfismo. Un altro documento di questo genere, il quale concorda con talune visioni primitive in ciò, che il protagonista riceve l'ordine di osservar tutto e di riferire, è la visione di Er narrata da Platone [2] la quale certamente deriva da un nucleo assai antico. « Essendo morto in guerra — narra Platone — dove gli altri cadaveri di dieci giorni furono levati di terra già corrotti, egli ne fu levato sano e intero, e portato a casa; in quella che era per esser seppellito, collocato già morto di dodici giorni sul rogo, risuscitò, e risuscitato raccontava le cose che avrebbe visto colà. E, disse, l'anima poichè gli fu uscita fuori, essersi incamminata in compagnia di molti ed essere giunta in un certo luogo divino nel quale scorgevi due fenditure nella terra contigue l'una all'altra ed altre due similmente nel cielo di rimpetto. E starvi a sedere dei giudici in mezzo di queste, i quali, poichè abbiano fatto il giudizio, comandare ai giusti di incamminarsi per la fenditura a destra ed in su attraverso del cielo, appiccando nel davanti segni delle cose giudicate, e gl' ingiusti invece per quella a sinistra ed in giù, avendo segni anche costoro di tutte le cose che operarono. Facendosi innanzi

che costituirono il germe della tradizione estatica orfica,

[1] Plat. *Phaed.* 62 p. 113 A s.; *Gorg.* 79 p. 523 A ss. Gli altri due miti escatologici platonici non entrano qui in discorso (*Phaedr.* 25 p. 246 A s.; *Resp.* X 13 p. 614 s.). Essenziale la menzione di Minosse nella visione di Odisseo e nel *Gorgia* (524 A) e la menzione dei fiumi infernali nelle istruzioni di Circe (*Od.* X 513) e nel *Fedone* (p. 113 A s.). Il quesito se questi miti platonici derivano o no da una Catabasi italiota — della quale le lamine d'oro sarebbero un rimasuglio — è un quesito inutile e insolubile. (Pro Dieterich *N.* p. 113 s. contro Gruppe ap. Roscher III col. 1126). È singolare che gli antichi scoliasti trovarono incongruente la « visione » e cioè quanto è detto nei vv. 565-627 (v. testi in Kirchhoff *Die homer. Odyssee* Berlino 1879 p. 231) ma non ne riconobbero il contenuto orfico. A Onomacrito furono attribuiti i soli versi 602-3.

[2] *Rep.* X 614 B s.

egli stesso, avergli detto che bisognerebbe che egli facesse tra gli uomini ufficio di nunzio delle cose di colà e però gli avrebbero comandato di udire e contemplare ogni cosa di quel luogo. Ed egli aver veduto da cotesta parte, per ciascuna fenditura della terra e del cielo; andarsene via le anime, poichè fosse dato loro il giudizio, e da cotest'altra, per le due, dall'una sorgere fuori della terra le anime piene di squallore e di polvere, dall'altra poi discenderne dal cielo le altre pure. E in quello che giungevano incessantemente, dare a divedere di giugnere come da un lungo viaggio, e andando disiosamente al prato, volenterose attendarvisi come in una festiva radunata di gente, ed abbracciarsi l'un l'altra quando si conoscevano e le venute della terra dimandare alle altre le cose di lassù, e queste del cielo quelle di laggiù ».

Anche la descrizione delle pene infernali nella visione di Er ha carattere primitivo : « quando eravamo allo sbocco in sulle mosse di uscire, dopo avere sostenuti tutti gli altri patimenti, noi scorgemmo e lui (Ardieo) ed altri pressochè la più parte tiranni : c'era invero anco dei privati, di quegli che avevano commesso grandi peccati : i quali, stimando di avere ormai a salire, lo sbocco non li ricettava anzi muggiva, quando qualcuno di quelli che fossero in così insanabile condizione o non avessero soddisfatta abbastanza la pena, si provassero di uscire. E quivi, disse, uomini selvaggi, tutti fuoco a vederli, appresentandosi e sentendo il suono, alcuni ne portavano via prendendoli a mezzo; ed Ardieo ed altri, legando loro le mani e i piedi e il capo, arrovesciatili per terra e scorticatili, gli tiravano fuori della via con dilacerarli sui rovi e spine ».

Un'altra visione di simil genere, quella di Tespesio narrata da Plutarco [1], è un documento notevole di queste visioni. « Appena la mente fu uscita dal corpo — narra lo storico — ricevette, da quella mutazione, la sensazione che avrebbe un navigante gettato dalla nave nell'abisso. Poscia per poco sollevato, gli parve di respirar liberamente e di veder tutto d'attorno come se l'anima avesse aperto un unico occhio. E nulla vedeva di ciò che era prima, se non gli altri grandissimi, e di-

---

[1] *De sera num. vind.* 563 B s. III 454 s. Bern.

stanti gli uni dagli altri spazio immenso, che emettevano uno splendore mirabile per il colore e per il tono: così che l'anima lievemente portata nella luce, movendosi come in una bonaccia, facilmente da per tutto e rapidamente veniva portata. E omettendo le più delle cose che egli vide, narrò che le anime dei morti, salendo verso l'alto, formano una bolla simile a fiamma, mentre l'aria cede e che poi, rompendosi quietamente, la fiamma esce, dotata di forma umana, e di aspetto gradevole. E che non si movevano in eguale modo, ma che alcune saltavan con velocità meravigliosa e balzavano in alto in linea retta, e le altre, come i fusi, venivano ad una raggirate in cerchio; e che, ora in alto e ora in basso gettate, avevano un movimento misto e confuso che cessava dopo lungo tempo e a stento. E le più ignorava chi fossero, e due o tre conosciute vedendo, tentò di accostarle e interpellarle: e quelle nè udivano nè erano in sè, ma senza senso e spaurite fuggendo ogni vista e ogni tocco, si aggiravano da prima ciascuna per se sola, ma poi incontratene di molte con egual disposizione, e con esse mischiatesi, erano portate da slanci senza scopo, incompostamente, ed emettevano voci indistinte, come gemiti di pianto e di paura commisti. Ed altre in alto, al sommo dello spazio, splendide a vedersi, si movevano rapidamente le une verso le altre per benevolenza, ed evitando quelle che tumultuavano, manifestavano, come pareva, col rinchiudersi in se stesse, il disagio, e con l'espandersi e il riversarsi il piacere e il gradimento. E ivi disse che aveva trovato quella di un parente, ma non con sicurezza, giacchè era morto che ancora egli era fanciullo. Ma quella venutagli appresso disse: addio, Tespesio. E lui meravigliandosi e dicendo che era non Tespesio ma Arideo: Prima sì — rispose — ma d'ora in poi Tespesio. Poichè non sei morto, ma per voler degli dèi sei giunto con la mente, e il resto dell'anima, come un'ancora, hai lasciato nel corpo: e segno ti sia e ora e tosto che le anime dei morti nè hanno ombra nè adocchiano ».

Tespesio allora osservò e vide intorno a sè una moltitudine di anime quali luminose, quali squamose, quali segnate di strisce oscure: e apprese dall'anima del suo parente che Adrasteia è colei che punisce tutte le colpe, e apprende anche come le colpe vengano punite a seconda della gravità. « Detto ciò — prosegue il racconto — lo condusse rapidamente per un

immenso sito, come pareva, trascorrendo facilmente e direttamente come portato dalle ali degli splendori della luce: finchè, giunto vicino ad un abisso grande, che arrivava giù in fondo, fu lasciato dalla forza che lo spingeva; e vide ivi le altre anime alle quali era toccato lo stesso; poichè raccolte come gli uccelli e aggirate in cerchio, andavano attorno all'abisso (non osavano passarlo di traverso), e di dentro lo vide ornato, a somiglianza degli antri bacchici, di boscaglia e di verdura e di ogni specie di piante di fiori: e sospirava un'aura molle e dolce che portava profumi di meraviglioso piacere e ispirava una temperie come il vino fa agli ebri: poichè le anime, godendo dei profumi, n'erano compenetrate e l'un l'altra si amavano: e il luogo tutto in giro era baccheggiamento e riso e canto delle anime che scherzavano e si dilettavano ».

Indi Tespesio va oltre per un altro tratto e vede un gran cratere in cui sboccano dei ruscelli, l'uno candido, l'altro rosso, e gli altri di altro colore, e vede tre demoni seduti a triangolo che misurano l'acqua che affluisce. È questo — come gli vien detto — il punto al quale era giunto Orfeo quando scese a cercar la moglie. Dopo di che fu condotto a vedere i supplizi.

« E da principio ebbero solo visioni gravose e lamentevoli: ma poi Tespesio incontrò inaspettatamente e amici e conoscenti e parenti che erano puniti, i quali, sopportando terribili sofferenze e punizioni obbrobriose e dolorose, gemevano verso di lui e alzavano grida: e finalmente vide suo padre che sorgeva da una certa voragine, pieno di cicatrici e ferite, e stendeva verso di lui le mani e non poteva tacere, ma da coloro che presiedevano i supplizi era costretto a confessare che si era macchiato di un delitto verso ospiti che avevano del denaro, avendoli uccisi con veleno, e che, benchè così fosse sfuggito a tutti, qui invece, essendo stato convinto delle colpe, parte già aveva scontato parte stava scontando: e non osava supplicare e pregare per il padre per lo spavento e il timore: e volendo volgersi via a fuggire, non vide più quella benigna e amichevole guida, ma, spinto innanzi da altri esseri terribili in vista, com'era la necessità così osservò, e vide che l'ombra di coloro, che apertamente erano stati malvagi e che qui erano stati puniti, non veniva punto trattata gravemente e in egual

modo, essendo travagliata dall'esser suo irrazionale e sensitivo: invece quelli che, mettendo innanzi il pretesto e l'apparenza della virtù, erano vissuti in segreta malvagità, costoro i sorveglianti costringevano con travagli e dolori a rivoltar fuori le interiora dell'anima, torcendosi e piegandosi contro natura a mo' di vermi, come le scolopendre marine si rivoltano quando han ingoiato l'amo: e alcuni scorticatili e svoltili mostravan com'eran finti e diversi e come avevano la malvagità nella loro essenza razionale e volitiva. E disse che aveva visto altre anime che, come le vipere, erano aggrovigliate in due, in tre e in più, e si mangiavano l'un l'altra per malvagio ricordo e corruccio delle offese ricevute o fatte in vita. E vi erano dei laghi l'uno appresso all'altro, l'uno di oro ribollente, un altro freddissimo di piombo e un altro aspro di ferro: e che ivi vi erano alcuni demoni, come ferrai, che con degli strumenti afferravano e cacciavano nel mezzo le anime di coloro che erano stati malvagi per insaziabilità e avidità e quelle, divenute per l'ardore nell'oro roventi e trasparenti, le gettavano immergendole nel piombo: e ivi assodatesi e divenute secche come la grandine, di nuovo le trasfondevano in quelle di ferro: e qui divenivano terribilmente nere e rattorte dall'irrigidimento, e contuse mutavano aspetto: e poscia così di nuovo le portavano all'oro, soffrendo, come dicevo, terribili dolori nel mutamento. E tra tutte diceva che soffrivano più dolorosamente quelle che già credevano di venir liberate dal castigo e che poscia di nuovo erano state prese: e di queste la pena toccava taluni discendenti o i figliuoli. Giacchè ogni qualvolta alcuno di quelli giungeva e le incontrava, lo investivan con collera, e lo sgridavan e gli mostravan i segni delle sofferenze, offendendolo e insistendo perchè fuggisse e si nascondesse; ma quello voleva e non poteva. Perchè subito i punitori lo rincorrevano per trarlo al castigo, e sul principio lo cacciavano mentre quelle lamentavano perchè conoscevan già prima la pena».

Indi vede come le anime venivano a forza trasformate con strumenti e flagelli per la seconda nascita: finchè, giunto all'estremo del terrore, gli soccorse una donna bellissima e l'anima, come soffiata da un forte vento, rientrò nel corpo ed egli riaperse gli occhi.

Ricordiamo ancora — per chiudere — la visione che Ti-

marco ebbe nella grotta di Trofonio, narrata da Plutarco[1], dov' è specialmente notevole l'abbondanza e la varietà degli elementi luminosi. « Disse — così narra Plutarco — che sceso nell'oracolo vide molta tenebra da prima, e che, fatta l' invocazione, giacque a lungo, non proprio sufficientemente arguendo se era sveglio o se sognava: tranne che gli pareva che, ricevuto un colpo sulla testa, allentatesi le suture, l'anima fuggisse. E come, allontanatasi, si fu mescolata giocondamente nell'aere lucidissimo e puro, per lungo tempo gli parve che fino allora fosse stata oppressa e che divenisse più grande di quella di prima, come una vela espansa: e poi udì oscuramente un cotal rumore che passava sopra il capo e che emetteva un suono gradevole. E, sogguardando, non vide per nulla la terra ma delle isole che lampeggiavano in un molle fuoco, ricambiandosi vicendevolmente volta a volta il colore, così che mutavano colore colla varietà della luce durante le mutazioni. E gli parevano innumerabili per quantità e per grandezza immense, non simili tutte, ma ugualmente tonde; ed egli pensava che esse, traendo in giro l'etere, susurrassero, perchè la lievità del movimento concordava con la leggerezza di quella voce composta da tutte. E in mezzo ad esse un mare o un lago si diffondeva, splendente per i colori mescolati all'azzurro, e delle isole poche navigavano per lo stretto e venivano trasportate di là dal fiume; altre molte venivano trascinate, e quali sommerse. E il mare era in qualche posto molto profondo verso austro dove per lo più vi erano lagune sottili e larghe, e spesso vi traboccava e le lasciava subito non lasciando molto risucchio, e il colore qui era puro e marino, altrove non puro ma mischiato e paludoso. E le isole che oltrepassavano i fiotti traendoli seco, non ritornavano di nuovo allo stesso punto di prima nè tracciavano circoli, ma quetamente tramutavano le vie formando una spirale nel rigirarsi ».

Trofonio guarda ancora in giù e vede un gran vuoto circolare pieno di tenebra e di tumulto e ode migliaia di ruggiti di gemiti di pianti, di animali, di uomini, di fanciulli, e un tale, che non vede, gli dà una quantità di spiegazioni che troppo evidentemente risentono della speculazione tarda; indi sente

---

[1] Plut. *De genio Socr.* 22 s. 590 B III p. 526 Bern.

un gran dolore al capo, perde la coscienza e poi, tornato lentamente a sè stesso, si ritrova nella grotta, là dove si era messo a giacere [1].

Di simili visioni l'antichità era piena [2]. Di Ieronimo da Rodi [3] si diceva che fosse disceso agli Inferi e avesse veduto l'anima di Esiodo legata a una colonna di bronzo, e l'anima di Omero pendente da un albero, circondata di serpenti, in punizione di ciò che avevano detto degli dèi. Un tal Cleonimo morì per il dolore di aver perso un amico, e tornò in vita durante l'esposizione del cadavere, e narrò essergli parso che l'anima, liberata dai legami, si sollevasse in aria, vedendo dall'alto la terra, ed esser poi pervenuta in un luogo dove aveva visto le punizioni delle anime e le Erinni, e poi gli venne ordinato di osservare ogni cosa finchè fu rilasciato; e un tale Eurino, dopo quindici giorni della morte, risuscitò e narrò di aver visto sotterra molte cose mirabili, ma aggiunse essergli stato ordinato di tacere; e un tal Rufo tornò vivo al terzo giorno della morte e narrò di aver veduto gli dèi inferi i quali gli ordinarono di celebrare certe cerimonie pubbliche che infatti ei continuò ad adempiere fino alla morte; e a un tal Macate avvenne quasi lo stesso [4]. E finalmente a un certo Cleodemo avvenne che fosse colto da forte febbre e tentava di dormire: a un tratto si trovò sveglio e vide davanti a sè un bellissimo giovane in veste bianca che gli ordinò di alzarsi e lo condusse attraverso a un baratro nell'Ade dove vide Tantalo, Titio e Sisifo. Poi venne in presenza di Eaco, Caronte, le Erinni e infine fu condotto in presenza di Plutone che però fortunatamente lo rimandò nel mondo perchè il suo stame non era ancor tutto filato [5]. Ed Empedotimo, andando un giorno a caccia con dei suoi compagni, sul mezzodì fu lasciato e vide in visione Plutone, Persefone, e tutto

---

[1] Massimo Tirio, parlando delle visioni dell'antro di Trofonio, dice Τὰ μὲν ἰδὼν, τὰ καὶ ἀκούσας (MAX. TYR. *Diss.* XXVI).

[2] V. ROHDE *Der griech. Roman* p. 260, 3; ETTIG *Acheruntica* (*Leipziger Studien* XIII p. 251 s.; GANSCHINIETZ in PAULY-WISSOWA X 2 col. 2395 s.

[3] DIOG. L. VIII 21.

[4] PROCL. *In Plat. Remp.* II 114-8 Kroll.

[5] LUCIAN. *Philops.* 25. V. su questo racconto RADERMACHER in *Festschrift für Gomperz* p. 204.

il destino delle anime[1]. Ed Eurino di Nicopoli risorse dopo quindici giorni dalla morte e narrò che era stato agli Inferi[2]. E Galieno, fatto prigioniero da Pompeo e per suo ordine ucciso, tornò in vita dopo alcuni giorni e disse che tornava dagli Inferi[3].

Qui cade anche opportuno il racconto contenuto in un papiro demotico egiziano, il quale narra che Setne Khamuas, gran sacerdote di Menfi, discese guidato dal figlio Si-Osiri al *Duaï* dove vide il giudizio delle anime e i vari luoghi infernali[4].

Vi era dunque tutta una tradizione di visioni oltremondane che circolavano ancora al tempo di Luciano e di Agostino[5]. E non vi è alcun dubbio che esse si riconnettessero alla primordiale mistica orfica di cui il primo documento è la Nekyia.

E quante leggende correvano di viaggi miracolosi nell'oltretomba, durante i quali l'anima aveva veduto proprio ciò che insegnavano i misteri! Di Ermotimo si diceva che la sua anima usciva dal corpo, si recava in luoghi lontani e rientrava nel corpo[6]; di Pitagora si diceva che era stato all'Ade e aveva veduto le cose di laggiù[7]; di Zalmoxis, si diceva che dopo tre anni dalla morte era risuscitato, narrando quel che aveva veduto[8]; di Aristea si raccontava che la sua anima usciva dal corpo e rientrava quando voleva[9]; di Etalide, la cui anima sarebbe poi passata nel corpo di Pitagora, si diceva che andasse e tornasse nell'Ade come voleva[10]. Morire, conoscere l'Ade, e risuscitare era cosa comunissima, di cui parlavano i poeti[11]. Luciano si burla da par suo di queste visioni[12]. E vi erano operazioni magiche, mediante le quali

---

[1] Procl. *In Remp.* III p. 119 Kroll.
[2] Procl. *In Remp.* II 115 Kroll.
[3] Plin. *H. n.* VII 5.
[4] Mc. Culloch in *ERE* II p. 649.
[5] Luc. *Philopseud* 24; Aug. *De cura pro mortuis ger.* 15.
[6] Testi in Pauly-Wissowa VIII s. p. 904-5 Wellmann.
[7] Schol. *Soph. El.* 62.
[8] Herod. IV 95.
[9] Suid. *Fragm. epic. gr.* (Kinkel) p. 292.
[10] Schol. *Ap. Rhod.* I 645.
[11] Soph. El. 62; cfr. Rohde *Der griech. Roman* p. 260, 3.
[12] Luc. *Philops.* 25, 34. Cfr. Enn. *Epicharm.* fr. I Vahlen: Videbar somniare med ego esse mortuum.

si avevano le visioni dell'oltretomba; in un papiro è descritta una lecanomanzia che serve a far vedere i morti [1]; così come è una operazione magica quella che compie Odisseo per evocare dall'Ade le anime.

Le visioni servivano di ammaestramento agli altri. Da ciò l'uso di presentare le proprie visioni come altrettante rivelazioni, oppure di dar veste e apparenza visionaria alle proprie dottrine. Così, per es., l'alchimista Zosimo scrisse il suo trattato *Della virtù* in forma di visione oltremondana [2]. Naturalmente su questa mania visionaria speculavano i ciarlatani [3].

Queste visioni ci dànno un' idea, secondo noi, di quello che dovettero essere le visioni primitive dalle quali prese origine l'orfismo: esse ci descrivono approssimativamente, sapendo liberarle delle amplificazioni tarde di contenuto filosofico o allegorico, ciò che dovette vedere e comunicare e far vedere agli altri colui che iniziò la nuova religione.

La conoscenza di queste visioni è necessaria per comprendere lo svolgimento stesso dell'orfismo. Non bisogna dimenticare che esse erano il fondamento della conoscenza oltremondana: in altri termini la persuasione che le cose vedute erano vere e reali favoriva la formazione di una vera e propria teologia. Vi era dunque una vera e propria conoscenza estatica: quella che Filone chiama la «nozione ottica» [4].

Questo non sarebbe stato possibile se i Greci dell'età primitiva avessero avuto l' idea di quel che noi designamo come allucinazione; ma per essi il mondo oltremondano era vero e reale. La mentalità greca era realistica, e considerava come una realtà concreta ciò che per noi è un prodotto della fantasia [5].

---

[1] WESSELY p. 48. L'operazione magica è chiamata λεκανομαντεία ἅμα καὶ νεκυαγωγή αὐτοπτική.

[2] BERTHELOT *Collect. des anc. alchimistes grecs* (Paris 1888), II p. 107.

[3] Un aretalogo licio si vanta in una epigrafe delle proprie visioni (KAIBEL *Ep.* 615, *IGSI* 2068, 9. V. REITZENSTEIN *Hell. Wundererz* pp. 10-11). Simili a queste visioni erano le manifestazioni della incubazione che era poi una forma di estasi: voci, parole, fulgori, luminosità, odori (testimonianze in DEUBNER *De incubat.* pp. 10, 11, 13).

[4] PHIL. *De spec. leg.* III 18; III p. 100 Cohn.

[5] Non ci sono, per quel che so, esempi greci di viaggi oltremondani, dai quali si fosse addirittura riportato un oggetto, ma

4.

il cui realismo determinò la teologia;

Il contenuto primitivo di queste visioni, non ostante la elaborazione letteraria, non può esser revocato in dubbio.

Primitiva è la rappresentazione della Catabasi omerica dei morti come esseri vivi, con le loro ferite e le loro armi, ripetuta poi da Vergilio [1] nella descrizione di Deifobo. Essa deriva dal concetto, comune presso i primitivi, che le ferite e le mutilazioni ricevute in vita permangono nel morto: gli australiani troncano al nemico ucciso il pollice affinchè non possa lanciar la lancia nell'oltretomba [2]: negri e maori si rifiutano di esser amputati dai chirurgi per non andare all'oltretomba con una mutilazione che li renderebbe indegni di entrare nel clan dei loro morti: il tatuaggio serve a far riconoscere la moglie dal marito nell'oltretomba: si usa recar una ferita alla testa del morto per farlo accogliere come un guerriero nell'oltretomba.

Ma quel che importa anche di più è la rappresentazione degli Inferi come una regione terrestre: Minosse, Tantalo, Orione e gli altri sono come proiettati in un paese vero e proprio simile al nostro.

Il mondo oltremondano secondo i Greci era un mondo reale. Vi era una geografia di esso, che ne descriveva i fiumi e le regioni, fissata secondo la tradizione da Orfeo [3], che era

---

è probabile che anche presso i Greci corressero simili leggende. ORIGENE (*C. Cels.* II 55) ricorda la leggenda dell'egizio Rampsinito del quale si diceva che aveva giocato ai dadi con Demetra e ne aveva riportato in dono una vesta aurea. Talune operazioni magiche egizie si eseguivano leggendo un libro magico proveniente dal mondo dei morti (REITZENSTEIN *Das iran. Erlösungsmyst.* p. 35). L'iniziato australiano, di cui Howitt narra, riportò dal suo viaggio dei pezzi di cristallo datigli da Daramulun; un profeta indiano del sec. XVIII riportò dall'al di là una preghiera; gli stregoni di Borneo mostrano dei pezzi di legno e di pietra che hanno ricevuto dagli spiriti nell'oltretomba (Mc. CULLOCH in *ERE* II p. 649).

[1] VERG. *Aen.* VI 495 s.

[2] WUNDT *Völkerpsychologie* II 2 (Lipsia 1906) p. 92.

[3] OLYMPIOD. *In Phaed.* C. III p. 202, 12 Norvin.

simile a qualunque descrizione geografica della terra. E a questo mondo si arrivava come si arriva a qualunque altra regione; anzi vi erano parecchi ingressi che mettevano nell'Ade, e tutti sapevano dove: uno c'era presso il Capo Tenaro in Laconia, uno a Ermione in Argolide, uno a Eraclea nel Ponto, uno a Cuma in Italia, e via dicendo[1]. E tutti sapevano a che pericoli si esponeva colui che tentava l'avventura, e quali fiumi doveva passare prima di arrivarci.

Tutto ciò è perfettamente primitivo. I popoli incolti generalmente concepiscono il viaggio dell'anima nell'oltretomba come un viaggio reale. Per i Dayaks di Borneo ci si arriva passando in barca un fiume o un mare; per gli Indiani Quilente i morti stanno sulle due rive di un fiume larghissimo: sull'una sponda le anime di coloro che sono morti da molto tempo, sull'altra quelli che sono morti da poco; e si passa il fiume in canotto. Eguali credenze hanno i Chibhas della Nuova Granada, gli indigeni delle isole Marquesa[2] e molti altri popoli.

E a volte si sa anche che vi è un nocchiero il quale traghetta i morti nella barca: i Dayaks, per esempio, lo chiamano Templem Telen; per i Kai (Nuova Guinea) invece il nocchiero è Tuhneng, Signore dei morti[3]; anche i Figiani credono che i morti debbano varcare il mare su una barca condotta da un nocchiero[4]; è superfluo ricordare qui il Caronte greco. Talora invece i primitivi pensano che al luogo dei morti si arrivi passando per una caverna: per i Kai, ad esempio, questa caverna si trova a occidente del Monte Saddle[5]; i Tami invece pensano a una spaccatura nella roccia[6]. Anche qui è superfluo ricordare i Charoneia dei Greci.

Altre volte il viaggio oltremondano è immaginato come

---

[1] V. per i Charóneia, o caverne che mettevano all'Ade, WASER *Charon* (Berlino 1898) p. 60 s. e in *PW*. III 2 p. 2183). Testi anche in DAREMBERG I p. 502.

[2] MÖRNER *Tirana* (Jena 1915) pp. 16, 19, 20, 25. Altri esempi in MÖRNER p. 18 s.; WUNDT *Völkerpsych.* II 3 p. 561 s.; WASER *Charun* p. 3 s.

[3] FRAZER *Belief in imm.* I pp. 286-7.

[4] FRAZER I p. 466.

[5] FRAZER I p. 286.

[6] FRAZER I p. 298.

un vero viaggio di avventure. Per esempio i Figiani narrano che appena il morto è salito sulla sua barca, un pappagallo ne avverte Samuyalo, orribile mostro che cerca di colpirlo e ucciderlo con una mazza. I morti che costui ferisce devono errare per le montagne: ed egli cuoce e mangia quelli che ha ucciso. Invece coloro che gli sfuggono arrivano a un picco dietro al quale, in fondo, è un abisso, e c' è un lago profondo dove la via finisce. Le anime che s' indugiano a sedersi su un ramo posato sull'orlo dell'abisso vi sono gettate dentro da un vecchio e da suo figlio che stanno lì aspettando. Quelle che attraversano felicemente questo sito arrivano finalmente a Mbulu, la terra dei morti [1].

Qui è evidente la proiezione nell'oltretomba di un mito di tipo comune, concepito realisticamente. Così i negri Todas credono che il luogo dei morti giaccia sopra la terra e sia illuminato dal sole, e vi si arrivi per diverse strade che le anime percorrono. Su una di queste, a un certo punto, le anime trovano una pietra che fa perdere loro ogni attaccamento al mondo; un'altra pietra le rende vigorose e sane. Vi è poi un precipizio attraversato da un ponte, e un fiume in cui cadono i malvagi e sono morsi da sanguisughe; allora c' è chi li aiuta a uscir dal fiume, ed essi restano lì un tempo proporzionato alla colpa; i buoni invece passano il ponte senza pericolo [2]. Simile a questo mito è quello iranico del ponte di Çinvat che tutte le anime devono passare, ed è acuto come una lama per i malvagi, e comodissimo per i buoni, e i malvagi cadono giù nell'abisso mentre i buoni arrivano al paradiso.

Altre volte invece il realismo si applica — come fu il caso dei Greci — a precisar la vera e propria dimora dei morti piuttosto che il viaggio per arrivarci; così i babilonesi narravano che l' ingresso era a ovest, e che il regno di Allatu, la regina degli Inferi, è un palazzo prodigioso circondato da sette mura.

La conseguenza di tutto ciò è questa: che per l'anima era spesso assai difficile arrivare al regno dei morti, tra tanti pericoli e tante complicazioni, sicchè era necessario istruirla

---

[1] Söderblom *La vie fut. d'après le mazdeisme* (*Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'ét.* IX) p. 37.

[2] Mc. Culloch in *ERE.* XI p. 824.

intorno a quello che troverà e che dovrà fare nell'al di là. Perciò nell' isola di Taiti dànno al morto delle indicazioni intorno alla via che dovrà seguire; presso gli Obschibeva ci è una società segreta la quale ha lo scopo di insegnare ai suoi membri i pericoli che dovranno incontrare nell'al di là nonchè la formula necessaria per evitarli e arrivare in paradiso [1]; presso i Lolo della Cina occidentale il sacerdote recita presso il cadavere il *Io-mo*, o viatico, in cui si insegna passo passo all'anima la via che dovrà seguire, si descrivono tutte le città e i fiumi che essa incontrerà fino a che arriva al monte Taliang che è la casa dei Lolo; e qui il sacerdote abbandona l'anima che entra nell'Ade [2].

Questa è la mentalità primitiva. Non vi è per essa nessuna differenza tra il nostro mondo e quello dei morti. E questa era esattamente la mentalità greca: l'oltretomba greco era un luogo sotterraneo al quale si arrivava per taluni ingressi che tutti sapevano dove erano, e tutti sapevano come era fatto, e per arrivarci bisognava varcare il fiume infernale nella barca di Caronte; e si metteva nella bocca del morto l'obolo per pagare il nocchiero; e il greco sapeva benissimo, che morendo, se fosse andato nel Tartaro vi avrebbe veduto Cerbero, Ade, Proserpina, nonchè i grandi colpevoli Tantalo, Tizio, Sisifo, le cui pene tutti conoscevano; e sapeva quali godimenti gli sarebbero toccati se fosse andato invece agli Elisi. Insomma il Greco conosceva l'oltretomba come la propria casa. E l'anima ci andava per una strada già conosciuta prima. Tanto conosciuta che gli orfici, identici in questo ai primitivi, mettevano in mano al morto la laminetta d'oro che insegnava loro il cammino. « E tu troverai — dice il viatico — a sinistra della casa d'Aide una fonte e ritto ivi presso un cipresso bianco; a questa fonte tu neppur ti accosterai da presso; un'altra ne troverai, fresca acqua scorrente dal lago di Mnemosyne; guardiani vi stanno innanzi; dirai: « figlia di Gea sono io e di Uranos stellato, e celeste è la mia stirpe: e ciò pur voi sapete; la sete mi arde e mi consuma; ora voi datemi tosto della fresca acqua scorrente dal lago di Mnemosyne ». Ed essi ti

---

[1] HAUER pp. 296 s. p. 453.
[2] HARTLAND in *ERE* IV p. 427.

lasceranno bere alla fonte divina, ed allora tu in seguito regnerai con gli altri eroi [1]». La laminetta comanda di non accostarsi al fonte di sinistra, perchè a sinistra, secondo l'orfismo, vanno i malvagi; nel mito di Er, i giudici infernali avviano i malvagi a sinistra e i buoni a destra [2]. Per ciò un'altra laminetta prescrive all'anima dell' iniziato di andare a destra, perchè, andando a destra, giungerà ai sacri boschetti di Persefone [3]. Anche nell'Ade virgiliano a destra si va agli Elisi, a sinistra nel Tartaro [4].

Anche la concezione realistica della felicità oltremondana, per cui essa consiste nel godimento pieno di piaceri di ordine terreno, trova riscontri nelle credenze dei popoli primitivi.

Secondo gli indigeni della Western Victoria l'anima del buono va in un bel paese, al di là delle nuvole, dove abbonda la selvaggina e dove incontra gli amici e vive felice [5]; secondo gli indigeni Motu (Nuova Guinea inglese) gli spiriti dei morti vanno in un sito felice dove incontrano gli amici e dove non si patisce la fame: ivi piantano, cacciano, pescano, come fanno i vivi [6]. I Koita (Nuova Guinea inglese) credono che gli spiriti dei morti vivano tutti insieme sul monte Idu dove non ci sono differenze di età o di qualità: abitino case, coltivino giardini, si divertano, si sposino e infine muoiano [7]; i Kai (Nuova Guinea) pensano che nel sito dei defunti tutto sia uguale al mondo dei vivi: case, campi, maiali, che vagolano per le strade, matrimoni, nascite, amori, dispute, morti [8].

---

[1] KAIBEL *IGSI* 638; DIELS II p. 175, 17.

[2] PLAT. *Rep.* X p. 614 C: τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν (i giudici) πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν.... τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν.

[3] KAIBEL 642; DIELS² II p. 177 n. 20: χαῖρε δεξιὰν ὁδοιπορῶν.

[4] VERG. *Aen.* VI 541-3. Per le due vie che conducono al tartaro v. CUMONT *After life in rom. pag.* (New Hawen 1922) p. 152. Pitagora ordinava di entrare nel tempio da destra e uscirne da sinistra (JAMBL. *V. Pyth.* 156). La mantica greca considerava come favorevoli gli auspici che venivano da destra e come sfavorevoli quelli che venivano da sinistra (V. p. es. *Od.* XX 242).

[5] FRAZER *Belief in immort.* I p. 142.

[6] FRAZER *o. c.* I p. 192.

[7] FRAZER *o. c.* I p. 195.

[8] FRAZER *o. c.* I pp. 286-7.

Per gli indigeni della Nuova Caledonia, Tsiabiloum, dove vanno i morti, è un paese fertile, con alberi di banana, canne da zucchero e aranci, con i quali i morti giuocano[1].

Nel Yakon le anime dei morti vivono in modo del tutto identico ai vivi: vestono, vanno lungo una grande strada, dalla quale si dipartono altre strade che conducono ai vari luoghi dove vivono le anime degli animali, ogni specie al suo luogo, con capanne simili a quelle degli uomini; infine arrivano a una città dove le anime di coloro che sono morti li ricevono e li conducono alla loro casa[2].

Pei Basutos l'oltretomba è un paese sotterraneo, con valli verdi e villaggi simili a quelli che sono sulla terra[3]; per gli indigeni del Venezuela la vita oltremondana consta in danzare e bere[4]. Secondo i Mananea l'anima guidata da Mapon passa, su un ponte di legno, un fiume e arriva a un luogo dove si trovano pesci per banchettare[5]. Secondo talune tribù indiane i morti danzano, ridono, ciarlano in una regione piena di fiori e di frutta[6]. Per gli indigeni dell'Arcipelago Hervey i morti danzano e ridono; per gli Americani del Nord trovano bufali in quantità; per i Birmani si costruiscono la loro casa e coltivano il loro riso; per gli Eschimesi, vanno a pesca in laghi pieni di pesci; per i Mordvi della Russia seminano e trasportano legna e l'ubbriacone trinca, e il vedovo piglia moglie, e la ragazza aspetta il fidanzato[7]. Gli Andamanesi, credono che i morti vadano in un luogo dove dànno la caccia agli spiriti degli animali; i Patagoni credono che vadano a stare in una caverna dove bevono a volontà, in una perpetua ricchezza. Secondo gli Amaxosa i morti vanno sotterra in un grande villaggio dove ci sono molti buoi bianchi[8].

A volte la concezione realistica dell'oltretomba arriva al punto da confondere la vita terrena e la vita oltremondana.

---

[1] Frazer I p. 326.
[2] Mörner *Tirana* p. 30.
[3] Mc. Culloch in *ERE* XI p. 820.
[4] Mc. Culloch *ivi* p. 822.
[5] Bastian *Die Verbleibsorte der Abgeschied.* (Berl. 1893) p. 13.
[6] M. Culloch *ivi* l. c.
[7] Söderblom *o. c.* p. 18 s.
[8] Allier *La psychol. de la conv.* (Paris 1925) I p. 300.

Così nelle più antiche concezioni iraniche il morto non solo ha bisogno — come generalmente credono i popoli primitivi — di mangiare e di bere e vestirsi, ma abita anche in vicinanza della sua antica casa e dei suoi parenti, e ha gli stessi gusti e le stesse occupazioni di quando era vivo [1]. Si arriva perfino a immaginare la vita oltremondana così simile alla vita terrena, che vi è nell'al di là perfino.... la morte. I Havas del Madagascar pensano a una seconda morte definitiva [2]; gli indigeni Kai e quelli Tami della Nuova Guinea credono che nell'al di là ci sia la possibilità di ammalarsi e morire, oppure di venir ucciso in rissa [3]. Gli indigeni Koita, pure della Nuova Guinea, pensano che i morti dopo un certo tempo si indeboliscono, invecchiano e infine muoiono di nuovo senza rivivere più [4]. Nelle isole Solomon (Melanesia) si crede che colui che non reca sulle mani il segno sacro di un uccello mitico, è precipitato da Bolafagina, il re dei morti, in un abisso dove muore [5]. I Figiani credono che i morti, prima di giungere al sito dei defunti, devono combattere contro un gigante il quale può anche ucciderli, nel qual caso se li cuoce e li mangia [6]. Talora la morte oltremondana è pensata non come un destino ma come un accidente: per es. gli indigeni Kai e quelli Tami della Nuova Guinea credono che nell'al di là ci sia la possibilità di ammalarsi e morire, oppure di venir uccisi in rissa [7].

L'oltretomba era dunque un mondo reale: e le visioni erano nè più nè meno che viaggi temporanei a questo mondo. Nè, data la concezione realistica e obbiettiva che i Greci avevano del sogno, dell'estasi, della visione, ci poteva essere il minimo dubbio intorno alla realtà obbiettiva del mondo oltremondano. Così, grazie alle visioni, si formava un complesso di «cognizioni» intorno al sito, all'aspetto dell'oltretomba, intorno alla vita che i morti vi conducono, così come mediante i viaggi si impara a conoscere un paese sconosciuto.

---

[1] SÖDERBLOM *o. c.* p. 7 s.
[2] SÖDERBLOM *o. c.* pp. 19-20.
[3] FRAZER *Bel. in imm.* I p. 195.
[4] FRAZER *o. c.* I pp. 298 s. 287.
[5] FRAZER I p. 350; MÖRNER (1915) p. 25.
[6] FRAZER I p. 466.
[7] FRAZER I p. 298 s. p. 287.

E questa geografia oltremondana dovette formarsi assai per tempo [1].

La tradizione narra che fu Orfeo a dare il nome di Stige al fiume infernale [2]. Ciò riconnette con l'orfismo l'origine (almeno parzialmente) della geografia oltremondana. Il concetto della regione sotterranea è orfico [3]. È singolare inoltre che la tradizione attribuisca a Orfeo *un* solo nome di fiume infernale. Ciò significa che in origine il fiume infernale era uno solo, come in tutte le credenze primitive, e che la pluralità dei fiumi è invenzione posteriore, come dimostra anche il contenuto simbolico dei loro nomi.

E insieme alla *geografia* oltremondana si formò una *escatologia* oltremondana, cioè un complesso di dottrine intorno alla vita oltremondana che, in ultima analisi, avevano la loro origine nell'estasi.

Ciò avvenne pure presso i popoli primitivi [4].

Per esempio gli Andamanesi attribuiscono tutte le loro cognizioni oltremondane alle visioni dei loro sciamani; nella Nuova Caledonia tutto quello che si sa dell'oltretomba deriva da visioni [5].

Spesso anche i primitivi dànno tanto peso alle visioni che esse diventano il punto di partenza della conversione, nè si crede che una conversione sia valida se non è accompagnata da una visione o da un sogno: ricordo, per es., le credenze degli indigeni di Giava, del Nicaragua, del Congo, del Surinam, della Nuova Caledonia, del Madagascar [6]. Essi credono che occorra la visione per convertirsi: e ciò che vedono in sogno

---

[1] KERN 124 e 125.

[2] Un'eschára (arula funeraria) di Monaco, a f. n. mostra Caronte nella barca circondato da εἴδωλα alati di anime, rappresentate realisticamente, mentre Ch. alza una mano in atto di comandar loro. Questa rappresentazione mostra che la concezione di Caronte come nocchiero infernale è più antica di quanto si è creduto (FURTWAENGLER *Charon* in ARW VIII 1905 p. 191). Del resto lo Stige è nominato già nell'*Iliade* (II 755 XV 37, VIII 362, 369).

[3] ABEL 224; KERN 223.

[4] Sui rapporti tra estasi e teologia presso i primitivi v. HAUER I p. 90 s.

[5] HAUER VI p. 295; MC. CULLOCH in *ERE* XI p. 818.

[6] ALLIER *o. c.* I pp. 37-84.

risponde per lo più a certi schemi di sogni avuti o narrati da altri [1].

Così, dunque, la visione è lo schema entro il quale si realizza la esperienza. E quando queste visioni acquistano fissità dogmatica, si forma la teologia: da ultimo si forma una letteratura sacra oltremondana che raccoglie e conserva queste tradizioni escatologiche. Così si spiega quel fatto singolare, riconosciuto già dagli antichi, che la teologia greca era tutta d'origine orfica [2]. In realtà estasi, orfismo, e teologia non erano che tre aspetti di un unico processo.

Questa fu, secondo noi, l'origine della *Discesa nell'Ade*. La quale doveva essere in origine una descrizione del mondo oltremondano, simile alla Nekyia pseudomerica, e sarà stata attribuita ad Orfeo perchè a lui era legato il ricordo di questo viaggio oltremondano. È questa pure l'origine della descrizione oltremondana di cui le lamine auree ci hanno conservato qualche pezzo. E da queste descrizioni derivarono le varie descrizioni di visioni oltremondane conservate da Platone e da Plutarco, nonchè le molte descrizioni dell'Ade che correvano nell'antichità, dai *libri acheruntici* degli Etruschi ai libri che esistevano ancora al tempo di Giuliano [3] e di Proclo [4]. Probabilmente di questo genere saranno stati quei libri di Museo e di Orfeo che i ciarlatani mostravano agli ingenui quando promettevano loro la beatitudine [5].

La teologia orfica, generata dalle visioni escatologiche, finiva col suscitarle e regolarle: nella *ghost-dance religion*, egualmente, i canti che descrivevano le visioni vennero raccolti e insegnati ai neofiti che ne traevano stimolo ad altre visioni.

Da questo nesso tra la teologia e l'esperienza religiosa derivava, prima di tutto, una continuità e una uniformità d'esperienza che salvava l'orfismo dall'estrema soggettività alla quale lo spirito greco era naturalmente portato e che vediamo infatti nel politeismo; inoltre si creava un intimo

---

[1] ALLIER *o. c.* 384 s.
[2] PROCL. *Plat. Theol.* I 6.
[3] JULIAN *Or.* VII p. 226 B.
[4] PROCL. *In Plat. Remp.* I p. 118 Kroll.
[5] PLAT. *Rep.* I p. 364 C.

nesso tra la teologia e l'esperienza, di modo che la prima era in realtà la regolatrice e la stimolatrice della seconda.

Infatti, fin da principio l'orfismo ebbe una impronta nettamente teologica. I racconti delle visioni, nei quali si descriveva il mondo oltremondano e forse anche si esprimeva un desiderio nostalgico della beatitudine, formarono il nucleo della nuova religione. Questa fu certo l'origine di taluni canti di soggetto escatologico usati nei misteri. Proclo spiega le allusioni all' incontro nell'Ade con Orfeo e Museo, che Platone mette in bocca a Socrate nell'*Apologia*, con ciò che Platone aveva udito i canti dei misteri [1]. Ciò prova che in questi canti si descrivevano gli Inferi. Di questo genere dovettero essere quelle « canzoni per morti » che Filostrato attribuisce a Orfeo [2]. Così dobbiamo intendere quei canti che, secondo Iamblico, preparavano i neofiti allo spettacolo della presenza e della epifania degli dei [3]; oppure quei canti che, secondo Dione Grisostomo, davano l'estasi ai baccanti [4]. Probabilmente saranno stati di questo genere i canti che i Licomidi conservavano per tradizione ad Eleusi e che Pausania ivi conobbe [5]. Sì che par molto verisimile la congettura che gli inni cantati nei misteri greci fossero ordinati secondo una teologia [6].

E a sua volta la teologia serviva a determinare e fissare le visioni. È possibilissimo che queste visioni a poco a poco venissero coordinandosi in un poema, nè si può escludere che questo venisse infine redatto per una determinata confraternita [7].

---

[1] Procl. *In Remp.* II p. 312 Kroll.

[2] Philostr. *Ap. Th.* VIII 7 p. 162 = Kern 354 n. 54 a: Ὀρφέως.... ὑπὲρ τῶν ἀποθανόντων μελῳδίαι.

[3] Jambl. *De myst.* I 12 p. 41, Parthey.

[4] Dio Chrys. *Or.* XXXII 58 Von Arnim.

[5] Paus I 22, 2, 7; IX 1, 4. Elio Aristide (*Or.* I p. 330 Jebb) dà un altro esempio di canti magici aventi origine teologica: a Delo, mentre era malato, il medico ordinò a dei fanciulli di cantar certi canti che erano stati prescritti da Asclepio e durante il canto il male diminuiva.

[6] Dieterich *De hymn. orph.* (Marburg 1891). pp. 14-24, *Kl. Schr.* pp. 78-86.

[7] Dieterich *N.* pp. 84-108.

5.

fondata da un profeta primitivo che nel mito divenne Orfeo;

Per il solo fatto che abbiamo confrontato l'orfismo alla *ghost-dance religion*, e cioè a una religione sorta in un determinato momento storico, ad opera di un determinato personaggio storico, noi ci siamo posti su un terreno nettamente storico, contrario al mitologismo. Noi affermiamo cioè che l'orfismo sorse precisamente in un determinato momento storico, ad opera di un determinato personaggio.

Preliminarmente osserveremo che chi conosce l'orfismo non può consentire che esso sorgesse per una specie di fermento mistico o fantastico, spontaneo, su per giù come sorse lo stesso politeismo greco. L'orfismo è essenzialmente diverso dal politeismo greco, ha una linea e una storia tutte sue, è una religione entro un'altra religione.

Or questa religione, che ha caratteri suoi così ben definiti, non può avere avuto origini mitiche. Da nessun mito è uscita mai alcuna religione; il processo è appunto inverso a quello che la ipercritica afferma: non già dal mito esce la religione ma dalla religione esce il mito. Nessun mito introdotto in una qualsiasi religione ha mai prodotto nulla che possa paragonarsi anche lontanamente a ciò che fu lo zoroastrismo in rapporto alla religione iranica primitiva, o il cristianesimo in rapporto al giudaismo, o l'orfismo in rapporto alla religione greca. Dal mito possono usicre opere d'arte, ma non già delle dottrine; e Orfeo ha questo di eccezionale, confrontato ad altri personaggi mitici, che ad esso si attribuiscono non solo delle azioni, ma delle dottrine che per tradizione concorde risalirebbero a lui. In altre parole noi possiamo facilmente ridurre a mito Gesù, Zaratustra e Orfeo — queste riduzioni sono in generale molto facili — ma non possiamo così facilmente spiegare perchè e come intorno a un mito non diverso da tanti altri miti si sia formata una religione vigorosa e precisa; perchè, per esempio, intorno a tante figure di profeti greci, sieno o no mitici, come Museo, Lino, Eumolpo, Calcante, Melampo, Tiresia, mai si formasse il più piccolo accenno a una qualsiasi religione o setta o dottrina nuova, nè mai ad essi i Greci attribuissero liturgie o teologie o simili cose.

Chi consideri l'orfismo da un punto di vista morfologico avverte subito come esso si stacchi nettamente dal politeismo greco e da qualsiasi altra religione naturistica e come esso abbia tutti i caratteri di una religione dottrinale. L'errore grave, che impedisce la giusta valutazione storica dell'orfismo, sta per l'appunto nel non avvertire questa profonda antitesi e nel considerar l'orfismo come uno degli aspetti o dei momenti della religione greca là dove esso se ne stacca nettamente. L'orfismo va connesso non alle religioni spontanee o naturistiche colle quali va annoverato il politeismo greco, ma alle religioni dottrinali o riflesse (cristianesimo, buddismo, islamismo, zoroastrismo, giainismo, confucismo, taoismo) che ripetono la loro origine da un fondatore. Con queste religioni l'orfismo ha in comune le caratteristiche peculiari delle religioni dottrinali, le quali mancano alla religione greca, e cioè la persona del fondatore, il libro sacro, la teologia. Mai la religione greca ebbe l' idea di dover l'origine a un fondatore, mai ebbe dei libri sacri nei quali fosse contenuto un complesso di dottrine che il credente dovesse accettare, mai ebbe una teologia, cioè un complesso di dogmi che costituissero le basi della religione greca. Tutto questo ebbe l'orfismo: e perciò esso appare fin dagli inizi così diverso dalla religione greca, così chiuso in sè stesso, tenace nel conservar i propri riti e i propri miti.

La essenza stessa dell'orfismo esige, per chi ha senso storico, la persona di un fondatore.

Dobbiamo dunque considerar la tradizione di Orfeo diversamente da quel che vuole la filologia, che lo riduce a un mito, o la teosofia che ne fa un veggente. Nè l'uno nè l'altro; ma persona storica secondo la tradizione [1].

Nella tradizione ne troviamo gli elementi.

---

[1] Ora si può vedere quale grave errore di apprezzamento faccia Reitzenstein (*M. R.* p. 68) negando ai misteri greci arcaici lo sfondo di una particolare religione, di un'attività profetica, di una esposizione letteraria. Su Orfeo v. specialmente Gruppe *l. c.* col. 1058 s. Per le testimomianze v. Kern p. 10-51. L'unica testimonianza antica contraria, è quella di Aristotele, stando a un richiamo poco attendibile di Cicerone (*Nat. Deor.* I 107). Credo che il campione più forte di questa tendenza sia Miss Harrison (*Prolegomena* 1ª ed. p. 470 s.).

La tradizione lo considerava come un mago con stretta connessione con l'orgiasmo. Strabone dice che Orfeo era un mago e un cialtrone che operava, con la musica e la divinazione e l'orgiasmo, delle iniziazioni [1]: ciò che avrebbe potuto dire anche di Wowoka o di Sitting Bull. Egualmente è notevole quel che dice Plutarco per mettere in rilievo l'originalità della musica orfica [2], che, a quel che pare, Orfeo non imitò alcuno. Ciò potrebbe ripetersi di tutti i fondatori di *ghost-dance religions* perchè ognuno di essi introdusse nuovi canti particolari. E Diodoro dice ancora, a chi sa leggerlo, che nella tradizione questa valentia musicale era connessa con le iniziazioni [3], così come i canti e le danze formano una cosa sola nella *ghost-dance religion*. Ma Diodoro dice anche che con questa musica e con queste iniziazioni era connessa una teologia, cioè, per usar il termine equivalente moderno, una mitologia. Che mitologia o teologia fu questa di cui sarebbe stato inventore Orfeo?

La tradizione concordemente gli attribuì l' istituzione dei misteri dionisiaci [4]: e Diodoro aggiunge che Orfeo dedusse i suoi misteri dall' Egitto perchè il mistero di Osiride e il mistero di Dioniso sono tutt'uno [5]. In altri termini, la innovazione di Orfeo riguardava non genericamente la religione dionisiaca, ma specificamente la morte e la resurrezione di Dioniso Zagreo, chè solo con questo può dirsi che Osiride concordi. A Orfeo si attribuiva, cioè, la istituzione della palingenesi in Zagreo.

Di ciò troviamo la conferma nella tradizione secondo la quale sarebbe morto sbranato dalle Menadi. Tra tutti gli scrittori che la narrano, attribuendo a questa fine diverse cause [6], l'unico che comprese il valore del mito è Proclo il quale dice che, secondo i miti, Orfeo, in quanto fu istitutore dei misteri

---

[1] STRAB. VII 330 fr. 18: ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα.

[2] PLUT. *De musica* 1132 f.

[3] DIOD. I 2, 3-6: μεγάλην ἔχοντα, δόξαν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐπὶ μελῳδίᾳ καὶ τελεταῖς καὶ θεολογίαις.

[4] V. le testimonianze in KERN p. 27 n. 30.

[5] DIOD. I 96, 4.

[6] V. i testi in KERN pp. 33-41.

di Dioniso, sofferse la stessa morte del suo dio [1]. In altri termini il rito della morte e della rinascita in Zagreo diventò un mito, la morte mistica per sbranamento diventò la morte reale di Orfeo. Naturalmente assai per tempo si perdette ogni idea del significato e della origine di questo mito e lo si spiegò in vari modi.

Diodoro dice che Orfeo introdusse nei misteri la punizione dei malvagi nell'Ade, e i prati dei beati, imitando ciò che avveniva nei riti funerari egizi [2], e che intorno a questa escatologia creò dei miti [3]. Ora, lasciando da parte la derivazione dai misteri osirici, che qui non interessano, non abbiamo nessuna ragione per negare fede alla tradizione che Orfeo introducesse nel mistero l'escatologia. Noi vedemmo che tutti i profeti indiani trassero l'impulso per la loro nuova religione proprio da visioni, nelle quali avevano veduto i morti e il loro destino, e che questa escatologia estatica diventò la base della nuova religione perchè da essa derivarono dei canti che formarono una vera letteratura escatologica. Non vi è dunque ragione per negare fede alla tradizione diodorea, così intesa: lo stesso potrebbe dirsi di Wowoka e degli altri profeti indiani. E così ci spieghiamo perchè la *Discesa all'Ade*, che fu in origine certo il racconto di un viaggio estatico all'oltretomba, come tanti ne circolavano entro la *ghost-dance religion*, fosse attribuita ad Orfeo; per la stessa ragione potremmo attribuire a Wowoka i canti escatologici indiani.

Così, se non erro, va interpretata la tradizione che Orfeo avrebbe tratto dall'Ade i morti [4]. Essa deve aver avuto origine nella facoltà suggestiva di questo sciamano di indurre nei suoi adepti l'estasi e di ridestarli dal sogno ipnotico: la facoltà cioè, secondo la mentalità realistica greca, di condurre i vivi all'Ade e ricondurneli in terra.

Orfeo fu dunque uno sciamano, che per il primo ebbe delle

---

[1] Procl. *In Remp.* I 174, 21 Kroll: 'Ο μὲν ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὁμοία παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ.

[2] Diod. I 96, 4 = Eus. *Praep. Ev.* X 8, 4, 5 (I p. 555 Dind.): τὰς δε τῶν ἀσεβῶν ἐν Ἅιδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας.

[3] *Ivi*: τὴν τῶν ἐν Ἅιδου μυθοποιίαν παρ' Αἰγυπτίων ἀπενέγκασθαι.

[4] Isocr. (XI 8): 'Ο. 'εξ Ἅιδου τοὺς τεθνεῶτας ἀνῆγεν.

visioni oltremondane e di esse fece il punto di partenza di una nuova religione estatica. In altri termini, parlando il linguaggio realistico dei primitivi e dei Greci, Orfeo fu il primo uomo che discese all'Ade e narrò le cose vedute; e poichè dopo di lui altri «ci andarono» e videro ciò che egli aveva detto di aver veduto, la sua discesa all'Ade divenne un vero «fatto storico.»

In origine Orfeo non aveva nulla che fare con Euridice. Nella Nekyia omerica Orfeo non è nemmeno nominato; nella visione di Er è nominato insieme alle altre anime, senza alcun accenno alla sua catabasi e meno ancora a Euridice, perchè ivi Orfeo è detto misogino [1]. Anche nella Nekyia di Polignoto [2], e nel VI libro dell'*Eneide* [3], Orfeo è descritto sì come cantore, ma non vi è Euridice; essa non compare nemmeno nei vasi italo-greci con scene infernali, dove il cantore è bensì rappresentato in atto di cantare davanti agli dei, ma non vi è Euridice [4]; ciò prova che nella pittura greca, dalla quale essi derivano, non era raffigurato il mito di Euridice, ma Orfeo era rappresentato come cantore o mistagogo [5].

---

[1] PLAT. *Resp.* X 620 a. Altrove PLATONE (*Conv.* VII p. 179 D) non nomina Euridice e narra che ad Orfeo fu mostrata una immagine di nebbia quando scese all'Ade per ricuperar la moglie. Euripide (*Alc.* 356) allude al mito di Euridice, però senza nominarla. Ciò, insieme ai rilievi di Napoli e di Villa Albani, prova che nel V sec. il mito di Euridice esisteva sì ma fuori della tradizione orfica. È notevole che nel rilievo di Pettau (REINACH *RR.* II p. 130, 2) O. è rappresentato in atto di cantar davanti ad Ade e a Persefone ma senza Eur.

[2] PAUS. X 30, 6.

[3] VERG. *Aen.* VI 645 s.

[4] V. questo libro più avanti.

[5] Fanno apparentemente eccezione due vasi: l'anfora di Napoli da Armento (*Arch. Ztg.* 1884 t. 18: REINACH *R.* I p. 455) dove si vede Orfeo che prende per la mano Eur. mentre un Erote vola verso loro, dove è evidente l'influsso ellenistico; e il vaso di Carlsruhe (WINNEFELD 256; *Arch. Ztg.* 1884 t. 19; *Jahrbuch* 1889 t. 17. Il disegno di Clarke pubblicato da SCHUMACHER nel *Jahrbuch* con un nuovo frammento integra la pubblicazione di *Arch. Ztg.*): a sin. del palazzo di Ade ΕΥΡΥΔΙΚΕ; vicino a lei una figura di cui resta il sommo del capo con la mano alla fronte, in atto di disperazione, con ascritto ΑΙΩΝ, sotto di questo un resto di inscrizione ΦΕΥΣ senza la figura. Si tratta certo di Euridice moglie di Creonte, secondo l'*Antigone* di Sofocle, uccisasi dopo la morte di Emone (KERN in *PW* VI p. 1325). Benchè

Dobbiamo dunque pensare che nella antichissima tradizione, immediatamente vicina all'origine dell'orfismo, Orfeo scendesse nell'Ade semplicemente per vedere le cose oltremondane e annunziarle agli uomini, esattamente come Sitting Bull e gli altri mistagoghi indiani vedevano e dicevano di sè stessi. Anche Er, nella visione platonica, riceve l'ordine di essere nunzio agli uomini di ciò che vede [1], e il veggente dell'Apocalisse riceve lo stesso incarico [2].

In origine, dunque, Orfeo non dovette aver nulla di comune col mito della perdita di Euridice. Però vi era una tradizione, conservata da Ermesianatte [3], secondo cui la moglie di Orfeo fu chiamata Agriope e fu realmente ricondotta ai vivi dall'Ade. Agriope, che significa « dallo sguardo selvaggio », è nome che ricorda gli Inferi, e conferma la connessione di questa figura femminile con l'Ade. Ora noi possiamo facilmente connettere il mito non di Euridice ma di Agriope con la origine estatica dell'orfismo, con la capacità, cioè, di Orfeo di « inviare i vivi all'Ade e di farli tornar su nel mondo ». Nel mito di Agriope noi dovremmo perciò vedere un riflesso di questa abilità del profeta e forse il ricordo di una tra le sue più famose « resurrezioni », la manifestazione, cioè, dello stupore destato dalla sua capacità di far rivivire i morti. Nè di questa sua abilità l'eco era del tutto spenta anche in età tarda [4]. In fondo lo stesso mito si sarebbe formato intorno a Er o a Timarco o

---

l'inscrizione dica di sicuro *Aion* (FRAENKEL in *Arch. Ztg.* 1885 p. 712) è impossibile credere a una figura di Aion; più probabile che si tratti di un errore per *Aimon*, tanto più che questa figura ha lo stesso gesto di Emone in due vasi con Antigone (*Mon. Inst.* X 27; *Arch.* 1071 tav. 40, 1). Di più il gesto di Euridice col manto tirato sul capo è lo stesso di una figura nel primo dei due vasi. La pittura del sepolcro di Via Ostiense con Orfeo ed Euridice nel momento in cui si volta indietro (NOGARA *Le Nozze Aldobrandine* tav. XVIII) è naturalmente tarda.

[1] PLAT. *Rep.* p. 614 D.

[2] DIETERICH *N.* p. 128 nota.

[3] ATHEN. XIII 71, 597 B.

[4] ISOCRATE (*Or.* XI 8) in un passo che si suol riferire al mito di Euridice dice di O.: ἐξ Ἅιδου τοὺς τεθνεῶτας ἀνῆγεν. Egli non menziona Eur. e la frase non può riferirsi a lei sia perchè il plurale τεθνεῶτας riguarda *più* persone, sia perchè O. non ricondusse (ανῆγεν) Eur. ma anzi non potè farlo. La frase di Is. ha senso solo riferendola a una presunta capacità di O.

a Tespesio, se le loro visioni fossero state loro suggerite da un qualche Orfeo; di loro l'antichità avrebbe detto, come disse di Agriope, che erano morti e che Orfeo li aveva richiamati in vita. In seguito, poi, questa vera e propria resurrezione di una morta parve impossibile e si favoleggiò che Orfeo non aveva ricondotto la moglie vera ma una immagine di lei [1]. Questo mito originario di Agriope, la selvaggia compagna dello stregone, ritornata al mondo tra i vivi e perciò quasi considerata come un essere infernale [2], in seguito, venuta meno la forma magica o sciamanica che sia, del profeta, e accentuatasi invece maggiormente la sua fama di esimio cantore, si sarà fuso in uno con quello di Euridice [3], nel quale si vide appunto la prova della sua straordinaria abilità musicale, formando un solo mito. Ma, naturalmente, si perdette nel nuovo mito ciò che era fondamentale nel primo, la resurrezione della moglie, e si narrò invece che egli non era stato capace di ricondurla viva. Da ciò forse la incertezza e l'oscurità di questo secondo mito [4].

Quando sarebbe vissuto questo profeta?

Certamente in una età remotissima; lo dimostra il fatto che di lui, come di Dioniso, c'erano degli xoana [5].

Abbiamo già veduto che la civiltà omerica, o micenea che si voglia, non ebbe conoscenza della religione dionisiaca; ciò si accorda col fatto che la maggior parte delle tradizioni — pur differendo tra loro — datano Orfeo prima della guerra troiana (98 Q), il che equivale a considerare l'orfismo come anteriore alla civiltà micenea, e cioè pregreco. Fondandosi sulla più ragionevole di queste tradizioni, cioè su quella che pone il profeta parecchie generazioni avanti la guerra troiana (98 R), e datando la distruzione della Troia omerica (Troia VI) intorno al 1180, cioè connettendola con la invasione do-

[1] PLAT. (*Conv.* VII p. 179 D) riferisce questo mito e non nomina Euridice, ma parla in modo singolare τῆς γυναικός come se ne ignorasse il nome.

[2] KERN (*PW.* XI p. 323) crede che Agr. fosse una divinità infernale.

[3] GRUPPE in ROSCHER *l. c.* col. 1165.

[4] GRUPPE *ivi* col. 1158.

[5] KERN p. 44, 144 e 145.

rica, come si suol fare, noi arriviamo indietro alla prima età del bronzo.

Resta ora da localizzare nello spazio l'origine dell'orfismo. Dove sorse questo profeta preistorico?

Il problema va risolto in connessione col problema più largo dell'origine della religione dionisiaca. Discutere intorno all'origine dell'orfismo senza tener conto dei suoi nessi essenziali col dionisismo, sui quali mi pare superfluo insistere, è un interdirsi la soluzione del problema.

I Greci considerarono concordemente la religione dionisiaca come estranea alla civiltà greca. Ciò che era specialmente contrario allo spirito greco, e che invece lega strettamente il dionisismo all'orfismo, era il concetto della immortalità dell'anima. L'escatologia omerica non pensava affatto a una immortalità dell'anima: anzi, non pensava nemmeno a un'anima distinta dal corpo come la concepiva l'orfismo. Dopo la morte, secondo Omero, l'uomo continua a vivere una vita più misera e dolorosa, che non ha niente che fare con la immortalità.

L' immortalità secondo il concetto omerico era un privilegio degli dèi. Il dio non si distingueva, in fondo, dall'uomo se non per l' immortalità, conseguenza del nettare e dell'ambrosia di cui si ciba: per il resto egli era in fondo più potente dell'uomo ma non meno soggetto a dolori e delusioni: e specialmente non meno soggetto al destino. Il carattere divino veniva dall' immortalità, cioè dal fatto che il dio non era obbligato a morire e ad andar nell'Ade. E l'unico vero e grande privilegio riservato a pochissimi — per es. Menelao — e promesso da Circe a Ulisse era di non morire, di andar, restando vivo, nell' isola dei beati.

Or questa idea così estranea allo spirito greco mostra quanto estranea allo spirito greco era la religione dionisiaca.

La tradizione concorde, a cominciare dall' *Iliade*, considerò il dionisismo oriundo della Tracia [1]. Saboso Sabazios, il nome di Dioniso, era di origine tracia [2]. Fin da antico

---

[1] HEROD. V 7: POMP. MELA II 17.

[2] KERN in *PW*. IX p. 1012. L'origine tracia del culto di Dioniso quale religione estatica non esclude che ad esso contribuis-

l'estasi era conosciuta in Tracia, aiutata dall'uso della birra, del vino e di stupefacenti. Il profetismo era endemico in Tracia; presso i Satri c'erano dei profeti che possedevano un oracolo di Dioniso: sul monte Pangeo viveva un tal Reso, profeta di Dioniso: la moglie di Spartaco, tracia, era una profetessa: Ottaviano ricorse a un oracolo tracio.

In Tracia e in Macedonia l'orgia era edemica: sotto gli occhi di Euripide si svolsero le orge ch'egli descrive nelle Baccanti.

Per tutto ciò non vi è dubbio che dobbiamo localizzare in Tracia l'orgine della religione dionisiaca.

Ma con ciò siamo quasi obbligati a localizzare in Tracia pure l'orfismo che nessuno può pensare seriamente a staccare fin dalle origini dal dionisismo. Ed ecco perchè dobbiamo accettare la tradizione che localizza in Tracia il mito di Orfeo. Sul Pangeo era localizzata Leibethra, dove le Muse raccolsero le ossa del profeta ucciso dalle Menadi; secondo alcune versioni, proprio sul Pangeo; secondo altri sul Pangeo il profeta usava render culto a Elio: altri riteneva Orfeo nato nel paese dei Ciconi e sepolto in Ciconia. Ismara, nome della ninfa da cui Orfeo ebbe Ritmonio, indica la stessa regione: sul monte Serrio Orfeo avrebbe celebrato i suoi misteri: a Zone si mostrava un albero che lo aveva seguito mentre cantava. Anche con gli Odrisi Orfeo appare connesso: anzi si credeva che ne fosse stato il re: si diceva che sull' Emo era stato ucciso [1].

---

sero altre correnti. NILSSON (*Minoan-mycenaean relig.* p. 498 s.) distingue due aspetti di Dioniso, l'uno tracio celebrato nell' inverno, l'altro lidio celebrato in primavera.

[1] GRUPPE in ROSCHER *s. v. Orpheus* col. 1084 s. Altri elementi connettono l'origine dell'orfismo con la Tracia: l'amore dei Traci per la musica (CONON *Narr.* XLV; STRAB. X 3, 722), il mito getico di Zalmoxis, presso al quale i morti vanno a godere la beatitudine (HEROD. IV 94 s.). Esichio dice che vi era una danza e un canto chiamati Sálmoxis (Σάλμοξις ὁ Κρόνος καὶ ὄρχησις καὶ ἀοιδή). Se anche il nome di Orfeo non fosse tracio, come vuole KERN (*Orpheus* Berlino 1920 pp. 15-16), ciò non proverebbe nulla perchè il nome mitico potè aver origine diversa dalla persona storica.

Orfismo e dionisismo appaiono tutti e due oriundi della Tracia. Or quale sarà stato il rapporto tra le due religioni ?

Io credo di potere largamente paragonare questo rapporto a quello che esiste, per esempio, tra cristianesimo e luteranesimo, cioè tra religione e setta. In altri termini, l'orfismo sarebbe stata una particolare sistemazione del dionisismo, la quale finì con assumere una sua determinata fisonomia. Come sarebbe avvenuto questo scisma ?

Secondo noi, l'orfismo non fu una religione agraria, spontanea e inconsapevole, nè una derivazione orientale, ma una « setta dionisiaca », cioè un revival sorto entro la religione dionisiaca per opera di uno sciamano o profeta, rispondente al mitico Orfeo. Questa setta, per nulla diversa nelle sue linee essenziali dalla religione dionisiaca, si costituì presto, vivente ancora il fondatore, come una vera e propria nuova religione con i suoi sacerdoti, i suoi riti, le sue dottrine, le sue confraternite. Entro i limiti in cui questi confronti sono possibili, potremmo paragonare la posizione dell'orfismo in rapporto al dionisismo alla posizione del luteranesimo in rapporto al cattolicismo.

Così spieghiamo non solo le singolarità, finora rimaste inesplicabili, di questa religione così profondamente diversa dalla religione greca, così contraria in fondo allo spirito greco, ma anche la sua profonda influenza spirituale, che si esercitò con tanta forza lungo tutta la storia greca, quella sua racchiusa e segreta energia che la conservò vigorosa mentre tutto il mondo greco decadeva, e la rese capace non già di ispirare qualche poeta o qualche scultore, ma di foggiare la coscienza di un Eraclito o di un Platone. Unica religione che apparisse degna di preparare l'avvento del cristianesimo .

E se tutto questo è vero, noi comprendiamo perchè intorno a questo misterioso profeta si accumulassero tante leggende, tanta poesia, tanta venerazione. I Greci lo sentivano vivo e presente, senza rendersi conto della sua potenza. E meno ancora sapevano quale profonda verità esprimevano i primi cristiani quando dicevano che Orfeo doveva aver attinto la sua dottrina da Mosè.

Egli era veramente il precursore, unico veramente degno in tutta l'antichità, di Cristo ; e il sigillo berlinese dice il vero

mostrandoci un uomo crocifisso sotto sette stelle, e ai piedi della croce scritto « Orfeo il bacchico » [1].

Qualche punto di somiglianza possiamo trovare tra questo profeta tracio e i nebi' im.

I nebi'im fanno miracoli: Elia ravvolge il mantello, percuote le acque del Giordano che si dividono in due e lo lasciano passare a piedi asciutti [2]: e fa scendere due volte dal cielo un fuoco che uccide il messo del re con cinquanta uomini [3]. Eliseo divide il Giordano in due imitando Elia [4], e fa tornare a galla un ferro caduto nell'acqua [5]. Essi guariscono le malattie e risuscitano i morti con operazioni magiche [6], hanno visioni [7], comandano agli animali [8]. Tutte le manifestazioni della religione dionisiaca si ritrovano nel profetismo primitivo.

Orfeo questo fu dunque: un nebi tracio, un profeta dell'età primitiva, il quale avrebbe potuto dire di sè le solenni parole che la Bibbia mette in bocca ad Amos. « Io non era profeta nè figlio di profeta, ma un pastore io era e raccoglitor di sicomori. Ed il Signore mi prese dalle pecore e mi disse il Signore: Va', profetizza al mio popolo di Israele ».

---

[1] Kern p. 46 n. 15 a; Eisler *Orpheus the fisher* tav. XXXI.

[2] *Re* II 2; *Re* II 5.

[3] *Re* II 1, 10 s.

[4] *Re* II 2, 14.

[5] *Re* II 6, 10.

[6] Naaman resta deluso perchè Eliseo gli ordina di immergersi nel Giordano per guarir della lebbra, mentre si aspettava che lo avrebbe guarito invocando il nome di Dio e dimenando le mani verso di lui (*Re* II 5): ciò prova che questo era il modo consueto di guarir la lebbra e le malattie in generale. Eliseo per risuscitare un fanciullo, entra nella stanza, chiude l'uscio, prega, sale sul letto, si distende sul cadavere, poggia la bocca sulla sua bocca, gli occhi sugli occhi, le palme sulle palme, gira per la stanza, una volta di qua e una volta di là, di nuovo si stende sul cadevere che finalmente starnutisce e ritorna in vita (*Re* II 4, 34 s.: V. anche *Re* I 17, 21 s.).

[7] *Re* I 22, 19; *Re* II 16, 17.

[8] La maledizione di Eliseo fa uscir dal bosco due orse che sbranano quarantadue ragazzi (*Re* II 2, 24).

6.

È molto probabile che la diffusione del dionisismo andasse connessa, favorendola, con la diffusione dell'orfismo ; se pure non fu il contrario. E che l'orfismo guadagnasse rapidamente terreno è provato dalla enorme diffusione che in Grecia ebbe il mito di Orfeo. Lo troviamo non solo in Tracia e in Macedonia, com' è naturale, ma nell' Egeo, nella Grecia centrale e occidentale, spesso connesso con qualche forma di culto ; vicino a Smirne, sul fiume Meles, c' era un santuario di Orfeo inaccessibile alle donne [1] ; a Lesbo, nel posto dove la leggenda diceva che il capo di Orfeo era approdato dal mare, c'era un bakcheion [2] ; sull' Elicona c'era una sua statua [3] ; a Therai, sul Taigeto, c'era un tempio di Demetra con uno xoanon di Orfeo [4] ; un altro xoanon c'era a Pieria [5]. Probabilmente — e potremmo anche dire certamente — la sua diffusione fu favorita dall'espansione della religione dionisiaca che, a così dire, lo includeva.

la quale, trasfo matasi al co tatto con la re ligione greca,

Ma non è probabile che l'orfismo conservasse in questa sua diffusione i suoi primitivi caratteri selvaggi : il buon senso stesso ci dice che, penetrando nella civiltà greca, esso si affinò e si trasformò profondamente. Di questa trasformazione possiamo trovare qualche ricordo, forse, nelle tradizioni che si riferiscono ai rapporti tra l'orfismo e la religione apollinea ; rapporti che vanno inquadrati nei rapporti che correvano tra dionisismo e apollinismo.

È noto che tra le due religioni, nonostante la loro fondamentale diversità, c'era un fondo comune nell'elemento mantico ed estatico. Probabilmente su questo fondo si operò la conciliazione tra una religione del tutto estranea, e anche ostica allo spirito greco, com'era il dionisismo, e una religione profon-

---

[1] Conon 45 Höfer.
[2] Luc. *Adv. ind.* 109 ; Philostr. *Vita Ap.* IV 14 = Kern pp. 43, 140.
[3] Paus. IX 30, 4 = Kern p. 43, 142.
[4] Paus. III 20, 5 = Kern pp. 44, 145.
[5] Plut. *Alex.* 4 ; Arrh. *Anab.* I 11, 2 ; Ps.-Callisth. I 42, 67 = Kern pp. 44, 144.

damente greca come la religione apollinea. Noi ignoriamo, naturalmente, i particolari di questa conciliazione che sarà stata il prodotto di una lunga evoluzione e probabilmente anche di guerre religiose; il fatto è che a Delfo le troviamo perfettamente equiparate e conciliate. A Delfo, centro cospicuo del culto di Apollo, si mostrava la tomba di Dioniso [1]; dei due frontoni del tempio, l'uno mostrava Apollo con le Muse e l'altro Dioniso col tiaso [2]; e a Delfo le due divinità si alternavano regolarmente nel calendario del culto, estate ed inverno. Questa riconciliazione tra i due dei ispirò anche l'arte: la troviamo rappresentata in una pittura vascolare della fine del IV secolo di un vaso dell' Ermitage in cui si vedono Apollo e Dioniso che si dànno la mano davanti a una palma: ai loro piedi c' è l' onfalo, attorno ad essi il tiaso [3]; pittura così grandiosa ed eccezionale che saremmo tentati di farla derivare da qualche megalografia greca, forse un dipinto votivo destinato appunto a Delfo.

Questa conciliazione tra le due religioni dovette certamente influire sull'atteggiamento che l'orfismo ebbe verso la religione apollinea; e forse fu proprio l'orfismo che, accostandosi a questa religione, provocò la sua conciliazione col dionisismo. Comunque sia ciò, è fuori di dubbio che a un dato momento della sua storia l'orfismo subì il potente influsso della religione apollinea e ne uscì radicalmente trasformato. Di questa trasformazione troviamo riflessi nei miti che si formarono intorno alla persona di Orfeo; fu detto figlio di Apollo e di Calliope o anche Polinnia [4], e si disse che, dopo la sua morte, la sua lira fosse stata appesa in voto nel tempio di Apollo [5].

Da questi miti, connettendoli con la conciliazione realmente avvenuta tra apollinismo e dionisismo, possiamo concludere che a un dato momento, che non possiamo precisare, l'orfismo subì una radicale trasformazione accostandosi alla religione apollinea, e assorbendone alcuni elementi. Ne

---

[1] PLUT. *De Iside* 35 p. 365 A; PHILOC. fr. 22 Müller.
[2] PAUS. X 19, 3.
[3] *Compte-rendu Atlas* 1861 tav. 4; OVERBECK *Kunstmyth. Atlas* t. XXI 25; *Arch. Zeit.* 1866 tav. 211.
[4] KERN p. 8, 22; p. 9, 24-25.
[5] LUC. *Adv. ind.* II.

uscì una specie di teocrasia della quale si risentì la teologia orfica. Infatti agli orfici, anzi a Orfeo stesso, concordemente si attribuiva la identificazione di Dioniso e Apollo in un dio sincretistico chiamato Helios [1].

A questa trasformazione dell'orfismo possiamo connettere la morte di Orfeo.

Si sa che, secondo il mito, egli morì sbranato dalle Menadi e che vi erano vari miti intorno alle ragioni di questa morte, che fu spiegata sia come punizione degli dei per aver violato l'Ade, sia come vendetta delle donne escluse dalle orge, sia con altre ragioni. Vi era però una tradizione, che fu raccolta e trattata da Eschilo nella sua tragedia *Bassarai*, e che si impone alla nostra attenzione per il fatto che Eschilo, quale iniziato nei misteri orfico-eleusini, potè raccoglierla entro la stessa cerchia dell'orfismo: la tradizione è conservata dallo Pseudo-Eratostene [2], il quale dice che Orfeo, spregiando Dioniso, proclamò Elio il massimo degli dei, e lo chiamò Apollo, e che si svegliava la notte verso l'alba a vedere Elio; per cui Dioniso, adirato, mandò le Baccanti che lo sbranarono. Secondo Eschilo, dunque, la morte di Orfeo sarebbe stata una punizione per il suo passaggio dall'uno all'altro dio. Ora noi possiamo ragionevolmente pensare che questa tradizione, la quale, ripetiamo, Eschilo potè raccogliere entro la stessa cerchia dell'orfismo, risalisse a un avvenimento reale e cioè che Orfeo venisse ucciso dai suoi seguaci, dopo che ebbe, in certo modo, apostatato dal dionisismo primordiale verso la religione apollinea. Per chi crede che la persona di Orfeo, e molte delle tradizioni che si riferiscono a lui, abbiano contenuto storico, questa congettura non ha nulla di irragionevole.

Comunque sia ciò, certo è che l'orfismo, venuto a contatto con la religione apollinea, si trasformò radicalmente. E noi crediamo che proprio grazie a questa trasformazione esso si inserì profondamente nella civiltà greca sì da esercitare una immensa influenza.

---

[1] Procl. *Theol. Plat.* VI 12 p. 376 = Kern 172: 'Ο. τὸν ἥλιον εἰς ταὐτόν πως ἄγει τῷ 'Απόλλωνι; Macr. I 23, 21 = Kern 236 A, 235: ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε.... "Ηλιε παγγενέτορ; I 18, 17 = Kern 239: "Ηλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν.

[2] Ps-Erath. 24 p. 140 Robert = Kern pp. 33, 113.

Un altro momento della conquista orfica della Grecia fu la sua connessione con la religione eleusinia, che taluni [1] hanno negata, senza però alcuna ragione convincente. Il fatto è che i piccoli misteri di Agre erano incentrati in Dioniso e che essi formavano un unico inscindibile complesso con i grandi misteri di Eleusi; e che perciò, per lo meno, non si può negare l' influenza profonda della religione dionisiaca, se non proprio orfica, sulla religione eleusinia. Ma da quanto abbiamo detto risulta che il Dioniso che formava il centro dei piccoli misteri era il Dioniso orfico. Negare dunque un intimo nesso tra orfismo ed eleusinismo è vero partito preso [2]. È più logico, invece, pensare che da prima tra la religione eleusinia, di carattere agrario schiettamente attico, e la religione orfica, ci fosse una profonda antitesi e anche rivalità, e che in seguito, riconciliatesi le due religioni, ne sorgesse una nuova con eguale dignità delle due antiche rivali. A Delfo avvenne lo stesso tra la religione apollinea e quella dionisiaca, e forse tutto intero il processo di formazione della coscienza religiosa greca uscì dalla conciliazione tra il misticismo tracio-orfico e l' intellettualismo greco-olimpico.

È assai facile ricostruire le cause che operarono a questo effetto. La storia delle religioni ci dà continui esempi di movimenti mistici e individualistici i quali, non potendo venir soppressi, vengono, dopo un periodo di persecuzioni, accettati e regolarizzati dalla religione statale; sarebbe facilissimo trovar esempi, senza cercar molto lontano, nelle religioni orientali durante l' impero romano, e in taluni movimenti mistici durante il medioevo. Possiamo facilmente pensare che l'orfismo apparisce dapprima ostico allo spirito greco e che subisse anche qualche persecuzione da parte di Licurgo e di Penteo, due re puniti da Dioniso per aver perseguitato la sua religione. In seguito, avvenuta la conciliazione, l'orfismo sarebbe penetrato in Attica costituendo un centro suo ad Agrai,

---

[1] Per es. ROHDE I. p. 285; FOUCART p. 253 s.; KERN in *PW. s. v.* Eumolpos p. 1119 e *Orpheus* p. 30 e p. 53.

[2] KERN nega ogni influenza orfica a Eleusi e insieme ricorda l' inscrizione eleusinia Διονύσῳ παραπαίζοντι (ROSCHER III col. 1568; *Orpheus* p. 54) ch'egli riferisce al Dioniso fanciullo dei misteri orfici.

esercitando una influenza sempre più forte sulla religione eleusinia, finchè allo stato parve inevitabile riconoscere l'eresia orfica, e regolarizzarla assumendone la sorveglianza.

Certo è che, avvenuta la saldatura, la religione eleusinia ne subì una profonda trasformazione. Essa era stata prima una religione agraria, nella quale mancava ogni elemento mistico e orgiastico; l'orfismo le portò il suo slancio mistico e la sua soteriologia, facendone una religione di salvezza e di redenzione.

Certo è che la tradizione mostra lo sforzo di riconnettere l'origine dei misteri eleusini a Orfeo o alla Tracia. Prima di tutto il mito secondo cui Orfeo ne sarebbe stato il fondatore [1]; Eumolpo, che nell' inno a Demetra appare come un principe eleusinio, di stirpe attica, appare nella tradizione posteriore di razza tracia; da ciò la tradizione di due Eumolpi, l'uno tracio e l'altro attico [2]; dove è facile veder l'effetto di uno sforzo da parte orfica per connettere alla Tracia l'origine dei misteri eleusini e di una successiva reazione attica per eliminar questa contaminazione. Nella tradizione secondo cui Museo, eleusinio, padre di Eumolpo e gran sacerdote di Eleusi quando Eracle vi fu iniziato, era scolaro di Orfeo [3], si deve egualmente vedere lo sforzo degli orfici di riconnettere ad Orfeo l'origine dei misteri. Non bisogna poi dimenticare che il gruppo nel telesterion di Eleusi rappresentava solo Demetra e Core, senza Iacco [4], e che Iacco, in realtà, non fu mai a casa sua ad Eleusi, tanto è vero che ci veniva portato in processione da Atene. E la tradizione secondo la quale i canti che i Licomidi — famiglia sacerdotale che in Phlya possedeva un telesterion di Demetra — eseguivano durante i misteri, erano opera di Orfeo [5], fu certamente un espediente

---

[1] GRUPPE ap. ROSCHER III 1 col. p. 1096 s. KERN p. 30. Cfr. le tradizioni secondo cui Orfeo fondò il culto di Demetra a Sparta (PAUS. III 14, 5). Sul Taigeto vi era un tempio di Demetra eleusinia con una statua di O. (PAUS. III 20, 5).

[2] V. KERN in *PW.* su v. Eumolpos.

[3] *Mar. Par.* A 27 e p. 15, p. 7 Jacoby = KERN 161; SUID. *s. v.* = KERN 166: DIOD. IV 25, 1 = KERN 169.

[4] KERN in *AM.* 1892 XVII p. 138.

[5] PAUS. IX 30, 6. V. su i Lic. SCHERLING in *PW.* XIII 2, pp. 2300-1.

sacerdotale per arrivare al solito scopo di porre l'orfismo al di sopra della religione eleusinia.

Quando avvenne questa trasformazione?

Probabilmente nell'epoca pisistratea. Fu quella un'epoca di grande risveglio religioso: allora furono costruiti il Lenaion e l' Eleusinéon, furono perfezionate le rappresentazioni drammatiche [1]. In questo fervore il misticismo aveva una grande parte, e lo possiamo giudicare dall' interesse che esso destava; sull'acropoli si conservava una raccolta di oracoli [2]; per la revisione del testo omerico fu nominata una commissione di quattro persone di cui tre erano orfici e di questi il solo Onomacrito era ateniese, e due erano italioti: Orfeo Crotoniate e Zopiro Eracleota [3].

Tutto mostra che l'età pisistratea dovette segnare l'avvento dell'orfismo ad Atene e la sua conquista dello stato ateniese.

Il risultato più importante di questa scalata del potere fu la fusione tra l'orfismo di Agrai e l'eleusinismo di Eleusi, che trasformò i misteri eleusini nella loro essenza. Dall'altro lato, con la interpolazione della Nekyia orfica — che fu un vero e proprio falso — l'orfismo si inserì nella letteratura nazionale, e trasformò l'*Odissea* in un suo strumento di propaganda. Con quanta avvedutezza tutto questo avvenisse prova il catalogo delle eroine attiche e ioniche inserito nella visione di Odisseo [4], il quale ha lo scopo di attrarre le simpatie degli attici alle credenze orfiche, su per giù come il missionario si cattiverà la simpatia del negro affermando che in paradiso ci sono i negri.

A capo di questo movimento, che reca la impronta di una grande furberia sacerdotale, sta, secondo la tradizione, Onomacrito, al quale la tradizione attribuiva la interpolazione di alcuni versi, del resto senza importanza, nella Nekyia omerica [5]. Si diceva anche che avesse ordinato e manipolato, falsificandoli, gli oracoli di Museo e che perciò Ipparco lo aveva

---

[1] Sulle riforme pisistratee v. Busolt *Griech. Gesch.* I 343 s.
[2] Herod. V 90.
[3] Sulla commissione pisistratea testi in Kinkel *Ep. Gr. Fr.* I p. 239-40; Kern 189. V. Gruppe in Roscher III 1 col. p. 1133 s.
[4] *Od.* XI 228-327.
[5] I versi 602-4 dell' XI libro secondo uno scoliaste (Kern p. 55; IV 190).

cacciato da Atene[1]; era ritenuto autore e raccoglitore di scritti e poemi orfici[2].

Cercando di sceverare la leggenda dalla storia, noi certo non crederemo che prima di Pisistrato non esistesse la minima redazione scritta dei poemi omerici, e cioè che fino al VI secolo la scrittura non fosse stata mai usata per fissare il testo dei poemi, nè crederemo alla nomina di una vera e propria commissione di dotti incaricati di questa operazione, nè che Onomacrito fosse un falsificatore di testi degno di essere espulso dalla città; però possiamo benissimo credere che Pisistrato desse sviluppo e impulso alla diffusione scritta dei poemi omerici, che sotto di lui, e appunto grazie a questo impulso, i poemi vennero qua e là rimaneggiati e raccolti in modo da formare un unico epos, che d'altro lato gli orfici, potenti allora ad Atene, si valessero dell'occasione per introdurre delle interpolazioni nei poemi in armonia con le loro dottrine. E possiamo benissimo pensare che Onomacrito fosse il teologo principe della setta: la tradizione, secondo la quale egli avrebbe messe in versi le dottrine di Orfeo[3], e inserito nell'orfismo il mito della uccisione di Dioniso togliendolo da Omero[4], rispecchia senza dubbio una vasta attività teologica, da vero «padre della Chiesa». In conclusione gli orfici agirono come di solito agisce la casta sacerdotale, valendosi dell'influenza ottenuta presso lo Stato per diffondere, mediante lo Stato, le dottrine della propria religione.

7.

Possiamo considerare tutto ciò come un oscuro periodo di fermento durante il quale l'orfismo si inserì nella storia greca e ne divenne un elemento vitale importantissimo.

portò in Grec
una nuova conc
zione oltremo
dana,

---

[1] HEROD. VII 6 = KERN, 182.

[2] CLEM. AL. *Strom.* I 21; II p. 81, 1 St. = EUS. *Praep. ev.* XII 30 p. 575 D = KERN 183; SEXT. EMP. *Pyrrh. Hypot.* III 30 = KERN 187; PAUS. VIII 37, 5 = KERN 193; PHILOPON. ap. ARIST. *De An.* A 5 pp. 186, 24 Hayd. = KERN 188; SUID. s. v. = KERN 184.

[3] ARIST. *De An.* 15 p. 1410 b 28.

[4] PAUS. VIII 37, 5.

Quali nuovi elementi portò nella coscienza greca il revival orfico?

Abbiamo già veduto che la escatologia orfica aveva un contenuto essenzialmente realistico, che cioè concepiva la vita oltremondana come una continuazione e insieme una integrazione della vita terrena. In questo sta la sua novità. Infatti la concezione greca, quale è rispecchiata in Omero, è perfettamente antitetica a quella orfica. Secondo l'escatologia omerica l'anima, dopo che il corpo è stato bruciato, vola via come un sogno o un'ombra o un fumo, e se ne va nell'Aide dove vive in uno stato di semincoscienza, senza nerbo e senza forza. In altri termini, la vita oltremondana è uno stato del tutto diverso dalla vita terrena, il cui inizio è segnato dalla morte, la quale dunque segna non la continuazione o la integrazione della vita terrena, ma la negazione di essa.

La escatologia orfica non era dunque greca. La sua origine stava in una concezione realistica pre-greca, che facilmente rintracciamo nella civiltà micenea.

L'idea che il rito funerario miceneo costantemente rivela è la permanenza della personalità nell'oltretomba e la continuazione della vita terrena dopo la morte. Tutto il rito miceneo mirava, da un lato, a conservare il meglio possibile il corpo del defunto, dall'altro a fornirlo di tutto ciò che potesse rendergli piacevole la vita. Nell'età primordiale il morto fu sepolto entro la casa o vicino ed essa, come per conservare il vincolo che lo legava alla famiglia. In seguito si usò seppellire in grotte naturali, o adattate, o anche in grotte artificialmente scavate nella roccia, talora così capaci da poter contenere tutto il clan. Infine si volle dare al morto la sua vera casa non dissimile dalle case dei vivi. Esempi tipici sono la tomba regale di Isopata o il cosidetto «tesoro di Minias», a Orcomeno, o il «tesoro di Atreo» a Micene: splendide, colossali costruzioni, decorate con vero lusso di arte. In queste vere «case del morto» si poneva tutto ciò che potesse recar comodità o gioia al morto — lampade, braceri, rasoi, specchi, gioielli, armi, strumenti professionali, blocchi di ossidiana per tagliarsi le selci, figurine fittili di servi, e talora servi veri e propri, uccisi perchè continuino a servire dopo la morte il signore, provvigioni abbondanti, che si rinnovavano di tempo in tempo mediante libazioni od offerte: tutto, insomma, ciò che po-

tesse occorrere a una vita assolutamente identica alla vita terrena [1]. Il sarcofago di Haghia Triada [2] conferma tutto ciò, perchè mostra il morto, rappresentato come se fosse vivo, nell'atto di ricevere un rito funerario [3].

Tra l' escatologia omerica e il rito funerario minoico c' è evidente contrasto perchè l'anima, come la concepisce Omero, non solo non potrebbe abitare il sepolcro arredato apposta per essa, dovendo essa restar chiusa nel remoto Aide, ma non potrebbe nemmeno, mancando di ogni personalità e corporeità, godersi tutti i piaceri terreni offertile e usare le armi, gli arredi, i cibi, deposti per lei nella tomba. L'unico punto in cui pare che Omero si accordi col rito funerario miceneo è il racconto del funerale di Patroclo [4] dove si può pensare che, ponendo sul rogo i cavalli e i carri nonchè i dodici prigionieri troiani, Achille intenda inviarli a servire al defunto. Nulla però nel testo allude a una simile credenza e specialmente nulla si pone sul rogo che abbia qualche evidente riferimento con la vita oltremondana; non armi, non arredi, nulla, che si connetta davvero col rito miceneo.

Tra le credenze oltremondane omeriche e quelle micenee ci era dunque una vera antitesi. Ora è un fatto assai importante che invece le credenze oltremondane orfiche sono in perfetto accordo con quel che ci dice il rito minoico. Infatti, come vedemmo, esse consideravano la vita oltremondana come una continuazione e una intensificazione della vita terrena; con gli stessi bisogni e gli stessi piaceri: cioè perfettamente secondo le idee minoiche. E questa concordanza prova, per altra via, come il dionisismo fosse estraneo alla civiltà greca e risalisse a un'epoca pregreca.

---

[1] V. sul rito funerario miceneo GLOTZ *La civil. égéenne* (Paris 1923) p. 321 s. Ivi la letteratura.

[2] *Mon. Ant. Lincei* XIX t. I-II; DRERUP *Omero* (tr. it. Bergamo 1910) t. A-B; DUSSAUD *Les civilis. prehell.* (Paris 1914) t. D.

[3] Ad Eleusi si trovarono tracce di costruzioni pregreche vicino alla costruzione poligonale del telesterion (KERN *Die Rel. der Griech.* I (Berlin 1926) p. 139). Ciò potrebbe esser un indizio che i misteri eleusini, compresa la loro escatologia, erano di origine pregreca.

[4] *Il.* XXIII 164 s.

Un altro fatto notevole è che mentre la Nekyia omerica non contiene nessuna concezione dell'Ade che possa accordarsi col rito minoico, perchè le ombre ivi sono prive di corporeità e obbligate a rimanere chiuse entro l'Ade, la Nekyia orfica è in perfetto accordo col rito minoico perchè presenta la vita oltremondana come la continuazione della vita terrena.

Questa fu la grande novità dell'orfismo: questa chiara, precisa, concreta, concezione della vita oltremondana che la fece apparire desiderabile là dove essa era, secondo lo spirito greco, odiosa e temibile.

Nella Nekyia orfica si aggiunge anche una idea vaga e monca, sì, ma evidente, di una retribuzione. Non già per la figura di Minosse, come comunemente si crede e come credettero spesso anche gli antichi [1]. Minosse appare nella visione orfica come giudice grazie al realismo orfico, che assegna ai morti la stessa attività che avevano da vivi: come Orione, che era un cacciatore, seguita a cacciare, così Minosse che era un re, seguita a giudicare [2]. Il concetto della retribuzione è contenuto nelle figure di Titio, Sisifo, Tantalo. Essi sono puniti, certamente, non in ossequio a una legge di giustizia ma perchè hanno, in un modo o nell'altro, offeso gli dei; è dunque più una vendetta che una giustizia. Ma ciò non toglie che essi rappresentino un principio nuovo, l'idea cioè che le azioni commesse in vita — diciamo, magari, solo le offese recate in vita agli dei — possono venire punite nell'oltretomba.

---

[1] PLATONE (*Minos* p. 319 d) dice che Omero pone Min. δικάζοντα χρυσοῦν σκῆπτρον ἔχοντα; nel mito del *Gorgia* (p. 523 G) Zeus nomina giudici infernali Minosse, Eaco, Radamanto; nell'*Apologia* (p. 41 A) sono nominati Minosse, Eaco, Radamanto, Trittolemo, e quanti altri furono giusti in vita. Nel *Fedone* invece (p. 249 A) non è nominato il giudice ed egualmente nel mito di Er (*Resp.* p. 614 B). Nell'*Assioco* (p. 371 B-C) sono nominati Minosse e Radamanto. La tradizione finì col consacrare Minosse. (V. testimonianze in RUHL *De mortuor. iudicio* RGV II (Giessen 1895) p. 2. In PIND. *Ol.* II 56 s. è espresso il concetto della giustizia, ma manca il giudice.

[2] PRELLER-ROBERT I pp. 820-825; RUHL o. c. p. 2. Però gli antichi a ciò non pensarono e attribuirono a Omero l'introduzione di Minosse nell'Ade come giudice infernale: per es. OINOM. fr. 1 MULLACH *Fr. ph. gr.* II p. 361; PLAT. *Minos* p. 319. Cfr. HELBIG in ROSCHER II col. p. 2096.

Con l' interpolazione orfica la Nekyia omerica perdette dunque il suo carattere e diventò da Nekyomanteia, Katabasis. Per quanto facile sia alla critica filologica riconoscere l' interpolazione, non altrettanto facile fu distinguerla al popolo greco che considerava i poemi omerici con animo poetico e religioso assai più che critico. Le falsificazioni e le interpolazioni sono sempre molto facili a esercitare su libri che hanno carattere religioso, perchè la pietà serra gli occhi alla critica. Così l' XI libro dell' Odissea perdette il suo carattere di racconto di avventura e diventò una specie di spiegazione pratica di dottrine escatologiche, cioè una Catabasi. Il primitivo e barbaro esorcismo delle anime, mediante il sangue delle vittime, divenne una cosa infinitamente più augusta e terribile: la discesa di un uomo vivo nella dimora dei morti e il racconto di ciò che ivi egli aveva veduto.

Per comprendere quale immenso rivolgimento dovette portare la Catabasi interpolata quando, contrariamente a tutto ciò che avevano creduto, i Greci per la prima volta la lessero, bisogna saper ricostruire lo spirito con il quale i Greci, e specialmente i Greci dell'età arcaica leggevano i poemi omerici. Essi avevano per i Greci tutto il valore e il peso di un libro sacro: ad essi il Greco credeva: da essi aveva appreso a conoscere gli dèi: i poemi omerici erano per il Greco una fonte di conoscenzà. Or ecco che di un tratto essi schiudevano un nuovo mondo: non più il malinconico Ade in cui i morti vagolano come le ombre, ma un mondo in cui i morti sono robusti e pugnaci come i vivi, in cui ci sono delle punizioni e dei giudici.

E tutto questo era testimoniato da chi? dal più prudente e savio degli eroi greci, Odisseo stesso: e questo Odisseo dichiarava che tutto ciò egli aveva veduto con i suoi propri occhi!

Questo fu l' immenso risultato ottenuto con la interpolazione.

Perchè l'orfismo dava tanta importanza a questa trasformazione della Nekyia omerica?

Per l'orfismo era un punto essenziale il credere alla realtà e alla concretezza della vita oltremondana da un lato, e alla punizione e alla beatitudine dall'altro. La beatitudine oltremondana, cioè il godimento reale di gioie di tipo terreno e

umano, era non già un premio della virtù ma una conseguenza pratica della iniziazione; da ciò il principio che soltanto colui che fosse stato iniziato aveva diritto alla beatitudine oltremondana, e la concezione dell' iniziato come di un essere privilegiato. Per affermare tutto ciò, per pensare cioè alle gioie oltremondane come a un premio riserbato agli iniziati, occorreva affermare vigorosamente la realtà e la concretezza dell'oltretomba, concepirlo non come un mondo vago confuso nebbioso, ma come un mondo preciso reale, simile in fondo al nostro, nel quale era possibile per gli iniziati godere di quelle gioie perfettamente terrene che loro prometteva l'orfismo, cioè la musica, il canto, il banchetto, la danza e simili, e un beato soggiorno in una bellissima regione. Da ciò l' importanza enorme della Catabasi, cioè della discesa all' Hades e del racconto di ciò che ivi vede chi ci va, e il gran numero delle Catabasi orfiche. La Catabasi era per l'orfismo una specie di testimonianza, il racconto di chi narra ciò che realmente ha veduto con i suoi propri occhi. La Catabasi, che era narrata e descritta nei libri canonici dell'orfismo — la più importante era quella attribuita a Orfeo stesso — era per l'orfico la base della sua speranza oltremondana, la promessa della futura beatitudine.

Ora è naturalissimo che quando, circa nel VI secolo, l'orfismo cominciò a diffondersi in Grecia, esso pensasse a valersi come mezzo di diffusione dei poemi omerici, che erano la vera Bibbia dei Greci e il fondamento della loro coscienza religiosa. Ora i poemi omerici, mentre offrivano scarsa opportunità in generale alla penetrazione orfica, avevano una opportunità di primo ordine nel racconto della Nekyia omerica; in essa poteva innestarsi la dottrina che più di ogni altra distingueva l'orfismo, la vera pietra angolare della fede orfica: la dottrina oltremondana. Con un'abile interpolazione la Nekyia omerica poteva venir trasformata e i poemi omerici diventar uno strumento potentissimo di diffusione delle dottrine oltremondane orfiche. E gli orfici non si lasciarono sfuggire l'occasione. Essi agirono così come agirono, per es. gli interpolatori della Bibbia o del Vangelo i quali si avvalsero della autorità del libro sacro come di una testimonianza o di una prova della verità delle loro dottrine.

Così la primitiva Nekyomanteia diventò una Katabasis,

non già, come qualcuno crede [1], perchè in origine le due cose formassero tutt'uno, chè anzi — come abbiamo veduto — la Nekyomanteia (cioè l'esorcizzare i morti e farli uscire dagli inferi) in un certo modo esclude o rende inutile la Katabasis (cioè il discendere giù tra i morti), ma perchè alla Nekyomanteia si sostituì la Katabasis.

È notevole che nella Nekyia omerica non vi è nessun accenno alla beatitudine; vi sono solo descritti e rappresentati tormenti. Ciò concorda col fatto che in tutte le descrizioni dell'oltretomba, che si possono connettere con le concezioni orfiche, sono descritte con vivi particolari le pene, ma si allude appena alle beatitudini; egualmente nella visione di Tespesio una vera e propria beatitudine è appena accennata, mentre si descrivono con compiacenza medievale le pene dei malvagi; nella leggenda della discesa di Pitagora all' Hades si narrano le pene che egli vide, ma non i godimenti [2].

Egualmente nella Nekyia dipinta da Polignoto, sulla base della Nekyia omerica, che noi conosciamo dalla descrizione di Pausania [3], erano rappresentate solo pene, e non beatitudini.

L'orfismo dunque accentuò assai più le descrizioni delle pene oltremondane che non delle beatitudini [4], e ciò fece considerando la pena come mezzo necessario per purgar il peccato titanico e diventar beata [5]; la sofferenza aveva perciò, nella concezione oltremondana dell'orfismo, una importanza assai maggiore della gioia. Del resto, esso si serviva delle descrizioni delle pene infernali come di un buon esempio e ammonimento per convertire [6].

La storia diede ragione agli orfici; la nuova concezione, grazie all'enorme influenza dei poemi omerici, si affermò, e popolarissime divennero le descrizioni orfiche del Tartaro e degli Elisi, di Tantalo, di Sisifo, delle Danaidi, di Minosse. E una concezione del tutto nuova penetrò nella coscienza

---

[1] GANSCHINIETZ (in PAULY-WISSOWA X 2373) crede che originalmente Nekyomanteia e Katabasis formassero una sola cosa.
[2] HIERON ap. DIOG. L. VIII 21.
[3] PAUS. X 28 = OVERBECK *Schriftq.* 1050.
[4] PLAT. *Rep.* II p. 365 A.
[5] PROCL. *In Remp.* II p. 180, 23; p. 339, 17 Kroll.
[6] PLAT. *Gorg.* p. 525 C.

greca: l'idea del realismo oltremondano e della retribuzione, l'idea cioè che la vita oltremondana è una vita concreta dove realmente si gode e si soffre, e che questa sofferenza e questo godimento sono in qualche modo connessi colle nostre azioni.

Naturalmente gli orfici erano molto lontani dal pensare la retribuzione oltremondana come fatto spirituale, e molto cammino dovette ancora fare l'uomo prima di arrivarci. Ma la barbara concezione dell'oltretomba come di un luogo tedioso e informe, dove l'anima non è nè viva nè morta e dove non fa che rimpiangere la vita perduta, cedette il posto a un'altra concezione che, non meno barbaramente, affermava un principio del tutto diverso: la continuità tra la vita e la morte. Principio che diverrà il cardine del cristianesimo.

8.

e una visione della vita antitetica al pessimismo greco.

Consideriamo ora il problema escatologico in rapporto alla visione greca della vita.

Il Greco, nonostante le apparenze, era profondamente pessimista [1]. La radice del pessimismo greco era senza alcun dubbio il fatalismo, concezione che dominò lo spirito greco fino dagli albori, e gli fece concepire la vita come regolata, nel male e nel bene, da un destino cieco — Moira, Ananke — alla quale anche gli dèi erano soggetti, ed a cui l'uomo non può sottrarsi, checchè faccia e dica. Tutta la mitologia greca è piena di questa idea torbida e triste di un destino malefico che a un tratto, senza ragione alcuna, entra nella vita dell'uomo e lo trascina verso la sventura e la colpa. Quanto è frequente, per es., il mito di un eroe che, prima ancora che nasca o che appaia, viene designato da un oracolo come futuro autore di delitti! Acrisio è messo in guardia contro Perseo, Laio contro il futuro Edipo, Atamante contro Frisso. E quando il destino si impadronisce di un uomo, questi diventa del tutto impotente a sfuggirgli e deve percorrere la sua trafila di orrori:

---

[1] V. sul pessimismo greco NESTLE *Der Pessimismus u. seine Ueberwindung b. d. Griechen* in *Neue Jahrb. f. d. klass. Alt.* 1921 XXIV p. 11 s. DIELS *Der ant. Pessimismus (Schule u. Leben)* I (Berlin).

così Edipo fa di tutto perchè il suo destino non si attui, ma la Moira irresistibilmente lo trascina a diventar ciò che deve diventare: parricida e incestuoso. Tutta la tragedia greca non è in fondo altro che la espressione di questo urto vano dell'uomo contro il destino cieco che afferra e distrugge gli uomini, facendone dei colpevoli o degli infelici, senza loro volontà.

Il destino dei popoli stessi, in fondo, è un prodotto della Moira; la volontà umana, nonostante le apparenze, non ci ha nessuna parte. Tutta la guerra troiana è priva di scopo: essa nasce, secondo il mito, perchè Afrodite, per vincer la gara della bellezza, promette Elena a Paride, cioè per un capriccio e l'inganno di una dea. E la immoralità, anzi la assurdità di questo mito, apparve così presto evidente che nel VII secolo l'autore delle *Ciprie* inventò tutta un'altra origine per la guerra, cioè la volontà di Zeus di liberare la terra dalla malvagia stirpe umana.

Un altro aspetto caratteristico del pessimismo greco è dato osservare in un altro genere di miti; il mito dell'eroe figlio di un dio e di una donna. L'intervento di un dio nella vita umana non porta fortuna. Quando una donna mortale è amata da un dio colui che ne nasce è sempre un infelice, e l'unico suo privilegio è di soffrire, oppure di portare sventura: da Zeus e Alcmena nasce Eracle, da Zeus e Leda nasce Elena, da Zeus e Danae Perseo. La mitologia greca, spogliata dai suoi colori smaglianti, è profondamente triste e si presenta come il prodotto di una mentalità profondamente pessimistica. Il mito di Pandora non è altro che lo sfogo di una visione pessimistica della vita, la quale tenta di spiegar, mediante il mito, la inutile crudeltà del destino; e il mito delle età del mondo delle quali l'ultima, la presente, è la più malvagia e più infelice, deriva dalla stessa origine.

Questo pessimismo trovò assai presto sfogo nella letteratura, dove torna continuo il lamento della inutilità e delle tristezze della vita. «Come la stirpe delle foglie — dice Glauco nella *Iliade*[1] — così sono le stirpi degli uomini». E Achille dice a Priamo[2] «Gli dèi diedero in destino agli uomini di viver tristi: ed essi sono felici».

---

[1] *Il.* VI 146 s.
[2] *Il.* XXIV 525 s.

Di questo profondo pessimismo è impregnata specialmente la poesia gnomica. Dice Teognide (v. 381):

Nessuna cosa all'uomo è dal Nume chiarita, nè alcuno
sa per qual via movendo potrà agli dèi piacer.

E altrove (v. 425 s.):

Non esser mai nato è per gli uomini su la terra il meglio,
e la luce del sole alma non scernere:
nato che sia, le porte subito valicar dell' Invisibile,
e di glebe giacer sotto un gran tumulo.

Poichè non vi è alcuna ragione sufficiente che giustifichi il male. Chiede Teognide a Zeus (v. 377 s.):

Ma come dunque il tuo senno tollera aver così i tristi
come il buono del pari in conto egual,
sia che a saggezza, sia che si volga a insolenza la mente
dell'uom che si abbandona al malo oprar?

E Simonide di Amorgo (fr. 1):

Zeus tonante, o figliuolo, ha in mano il termine
d'ogni cosa, e dispon giusta suo libito:
nè il senno ha l'uomo in suo poter, ma efimeri
vivon qual gregge, e d'ogni cosa ignorano
del tutto come Iddio si appresti a compierla.
Di speme e di vaghezza essi si nutrono
tutti indarno affannosi: alcuni aspettano
un giorno, ed altri gli anni che si volgono,
nè il novo anno v' è alcun che non l' immagini
venire pieno di beni e di dovizie.
Ma agli uni è sopra, anzi che al termine giungano,
l' inamabil vecchiezza: altri li domano
i morbi; spenti in guerreggiar ne accolgono
molti la terra nera e l' Invisibile;
molti ne sbatte il turbine nel pelago,
e vinti dal furor del mar purpureo
muoion, quando potean felici vivere:
un laccio al collo altri s' intreccian, misera
fine, e il lume del sol spontanei lasciano.
Nulla v' è al mondo senza guai, ma innumeri
fati ai mortali impendono e miserie.

Di questo stesso disperato pessimismo sono impregnati i lirici e i tragici. Dice Simonide di Ceo (fr. 20 (39):

Poco è il vigor degli uomini,
e son le cure inutili
e lavor su lavoro in età breve,

e sovrasta la morte inevitabile
del par: di questa infatti il buono e il pessimo
parte ugual ne riceve.

E Sofocle nell' Edipo a Colono (v. 1225 s.):

Non nascere è per l'uom ventura massima,
e poi, venuto il giorno,
colà d'onde ebbe origine
subito far ritorno.
Chè quando gioventù sparve, recando le sue lievi follie,
quale su noi travaglio non preme, quale mai colpo si schiva?
Discordie, gelosie,
risse, battaglie, stragi: e infine retaggio ultimo esecrabile,
è la vecchiaia, priva
di vigore, di piacevoli conversari, d'amicizia,
che in sè d'ogni tristizia ha la tristizia.

Caratteristico è anche ciò che narra Erodoto [1], come indice di questa profonda corrente pessimistica: « Serse prima di passare l' Ellesponto tenne una rivista dell'esercito. E vedendo quelle innumerevoli schiere di guerrieri, da prima si rallegrò ma poi scoppiò in pianto. Interrogato rispose: Mi è venuto il pensiero di lamentar la brevità della vita umana. Perchè nessuno di costoro vivrà oltre 100 anni. Ma Artabano replicò: Vi sono cose anche più dolorose nella vita. In questa breve vita nessuno nè di questi uomini nè degli altri può essere così felice, che non gli venga una volta, anzi più volte, il pensiero: meglio morto che vivo. Vengono le disgrazie, vengono le malattie, ci scompigliano e fanno sì che questa corta vita ci pare durare troppo a lungo. Così, quando la vita diventa un peso, la morte deve divenire uno scampo desiderato. Il dio che ha fatto gustare all'uomo la dolcezza della vita si trova a esser invidioso di esso ». Ed Erodoto [2] narra ancora che, quando Creso interrogò Solone perchè stimasse così poco la sua felicità, Solone rispondesse: O re, me, che so che il divino tutto è invidioso e conturbante, tu interroghi intorno alle cose umane? Infatti nella lunghezza del tempo molte cose si possono vedere che uno non vuole, e molte anche sof-

[1] VII 45 s.
[2] I 32.

frire. Di tutti i giorni che formano la vita umana nessuno è simile all'altro. Bisogna veder la fine.

Sarebbe inutile continuare negli esempi. Questi bastano a dar un' idea precisa della tragicità di questo irrimediabile pessimismo che permeava la coscienza greca. Di fronte ad esso non c'era il conforto dell'oltretomba. Assai dissimile dal cristianesimo che converte il pessimismo, relativo alla vita terrena, in ottimismo relativo alla vita ultraterrena, il greco non ebbe alcun conforto nella escatologia. La vita oltremondana non costituì per lui un compenso per la vita mondana. La concezione omerica dell'al di là rimase profondamente radicata nella coscienza greca. Dice Teognide (v. 567 s.):

La giovinezza io godo e mi diverto poichè a lungo io poi,
persa la vita, giacerò sotterra
mutolo come un sasso, e il caro lascierò lume del sole
e, ancorchè savio, non vedrò più nulla.

E altrove (v. 1193 s.):

Spine come tappeti pel morto son coltrici pari,
se sia soffice o duro quel letto egli non sa.

E Saffo (fr. 69):

E poi tu giacerai morta e di te non resterà niente
nè memoria nè amor, perocchè delle rose di Pieria
non hai parte, ma errar nelle case dell'Ade inutilmente
spaurita dovrai tra le larve defunte in tua miseria.

E Anacreonte (fr. 32-43):

Mi sciolgo in lacrime
ed il Tartaro e l'orrenda
buca io temo di laggiù,
dove è il scendere malagevole
dove chi una volta scenda
non ritorna al mondo più.

E Simonide di Ceo (fr. 19-33):

Tutto in un sol baratro orrido termina
e la ricchezza e le grandi virtù.

La stessa disperata concezione troviamo nei tragici. Eschilo parla della vita oltremondana come di un sonno infi-

nito [1], e Sofocle considera il morto come un nulla [2], un'ombra vana [3], privo di dolore [4], e l'Ade come un sito buio e orribile [5].

L'ombra dell'Ade omerico aduggiava l'anima greca. Perciò nessun conforto dava la vita oltremondana al dolore della vita mondana. Da ciò un pessimismo direi quasi totalitario, che abbracciava la vita come la morte, tristi tediose inutili tutte e due a un modo istesso. Occorreva dunque una nuova concezione, se non della vita, almeno della morte. Fermo restando il pessimismo mondano, bisognava farlo sboccare in un ottimismo oltremondano, in cui quello trovasse un compenso.

Prima assai del cristianesimo questo nuovo rapporto della vita e della morte fu offerto dall'orfismo. L'orfico rimase pessimista rispetto a questo mondo, ma divenne ottimista in rapporto all'altro mondo e pose l'oltretomba come compenso ai dolori della vita. Di questo rovesciamento del pessimismo ci dà una curiosa prova Plutarco [6] dove, riferendosi ad Aristotele, interpreta la nota sentenza gnomica, che per l'uomo una volta nato la miglior cosa sia morire, in un senso assai diverso da quello tradizionale, intendendo che l'uomo, dopo la morte, sia assai più felice che non in questa vita, e che perciò gli convenga morire; ciò che nè Omero nè i gnomici nè i tragici pensarono mai.

È ovvio che un rovesciamento di valori così radicale non poteva non influire sulla coscienza etica: possiamo anzi dire che, ove l'orfismo avesse trionfato in Grecia, avrebbe dato origine a un altro tipo di società diverso dalla società greca perchè concepiva in modo del tutto non greco — cioè «barbaro» — i rapporti tra uomo e uomo.

Un documento importantissimo di questa mentalità nuova è dato dal coro degli iniziati nelle Rane [7], dove essi si vantano di aver tenuto un contegno pio tanto verso gli stranieri quanto verso i concittadini; con che si afferma un prin-

---

[1] *Ag.* 1451.
[2] *Ai.* 1231; *Hel.* 1159, 1166.
[3] *Ai.* 1257.
[4] *Hel.* 1170; *Oed. Col.* 955, *Trach.* 1173.
[5] *Ai.* 508.
[6] Plut. *Cons. ad Ap.* 27.
[7] Ar. *Ran.* 456 s. ὅσοι μεμυήμεθ' εὐσεβῆ τε διήγομεν τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας.

cipio universale perfettamente antitetico al particolarismo greco [1]. Per capire l'importanza di questa attestazione bisogna ricordarsi che la netta distinzione, e anzi opposizione, tra il cittadino e lo straniero era uno dei fondamenti della società greca. La coincidenza tra politica e religione, ossia tra stato e chiesa, portò il Greco a pensare che cittadino di una polis non potesse essere se non chi partecipasse della religione della polis [2]; non esser partecipe della religione equivaleva a esser fuori del novero dei cittadini, estraneo ad essi come agli stessi dèi patrii la cui protezione egli non poteva avere.

Perciò lo straniero, prima di tutto, non poteva partecipare ai riti della religione patria ed entrare nei templi degli dèi patri: la legge sacra di Eresos, per es., escludeva dal santuario tanto gli stranieri quanto i traditori della patria [3] perchè essi erano egualmente stranieri alla patria. Perciò i templi e gli arredi sacri o le statue toccati da uno straniero diventavano impuri e dovevano venir purificati prima di esser usati di nuovo [4]. Escludere lo straniero dalla patria significava perciò conservare pura la religione patria [5]; da ciò la renitenza straordinaria degli antichi a dar la cittadinanza a uno straniero.

Lo straniero, insomma, era originalmente un nemico [6]. Perciò destinato, per diritto naturale, a essere schiavo del Greco [7]; e questo concetto era così radicato nello spirito greco

---

[1] Il carattere universale dell'orfismo ha qualche riscontro con i misteri di Zeus Panamarios in Caria. Nelle lettere di invito a partecipare alle feste, più specialmente ai misteri, del dio, l'invito è rivolto a tutti gli uomini prima di tutto, e poi specialmente alla città alla quale l'invito è diretto (HATZFELD *Inscr. de Panamara* BCH. p. 71 s. Es. n. 11: πάντας ἀνθρώπους ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν ἑστίασιν καλεῖ; n. 14: ὁ θεὸς ὑμᾶς ἐπὶ τὴν ἱερὰν ἑστίασιν καλεῖ, πᾶσιν ἀνθρώποις ἀεὶ τοῦτο παρέχων. Le inscrizioni parlano della φιλανθρωπία del dio (ROUSSEL *Les myst. de Panamara* Ivi p. 131).

[2] DEM. LIX *C. Neair* 113, 114.

[3] PROTT-ZIEHEN p. 117, 10.

[4] PLUT. *Arist.* 20.

[5] DEM. LIX *C. Neair* 89.

[6] DEM. XXIV 50 *C. Mid.*: βάρβαρον καὶ θεοῖς ἐχθρόν.

[7] PLAT. *Rep.* V 469 C.; EUR. *Iph. Aul.* 1379; DEM. III *Ol.* 23: ARISTOT. *Resp.* I p. 1292 b, 5 Bekker.

che appare anche nel mito [1]. E per esso ci fu sempre una condizione giuridica speciale: uno straniero, per es., che avesse violato un tempio veniva, al pari dello schiavo, punito colle verghe e le catene, mentre l'uomo libero pagava una ammenda [2]; egli non poteva esercitare il commercio [3] e i suoi figli erano considerati come bastardi [4].

Di fronte a questa così precisa profonda sistematica avversione verso gli stranieri, le affermazioni degli iniziati nel coro aristofaneo di esser stati egualmente pii tanto verso i concittadini quanto verso gli stranieri, dà proprio l'impressione di una voce non greca, come un'anticipazione di un'altra civiltà: la cristiana.

Per un altro punto, anche più importante forse, l'orfismo fu l'antesignano di una morale superiore: la condanna dello spergiuro. Esso riserbava una condanna speciale per gli dèi spergiuri che dovevano restare per 9 anni nella palude tartarea [5]; Pindaro pone tra i beati coloro che serbarono fede al giuramento [6]; Aristofane pone nel *borboros* coloro che offesero l'ospite, che frodarono o rubarono denaro, insieme allo spergiuro e l'incestuoso [7].

II.

1.

L'orfismo esercitò la sua influenza sulla speculazione e cioè 1) sul pitagorismo,

L'influenza dell'orfismo non si volse verso l'arte. La sua funzione storica fu essenzialmente diversa da quella della religione statale la quale, ricchissima di miti e di immagini, arricchì, e quasi potremmo dire creò, l'arte greca. Il compito dell'orfismo fu assai diverso, e si direbbe quasi che consistette

[1] I compagni di Diomede trasformati in uccelli sono amici ai Greci e avversi agli stranieri (Ant. Lib. 18; Varr. ap. Aug. *Civ. D.* 18, 6).
[2] Plat. *Legg.* VI p. 764 C; Cfr. Arist. *Resp.* III 13.
[3] Dem. XXIV *Pro Phorm.* 6; LVII *In Eubulid.* 31-32.
[4] Ar. *Av.* 1652.
[5] Serv. *Ad Aen.* VI 565.
[6] Pind. *Ol.* II 116 s.
[7] Ar. *Ran.* 146 s.

nel supplire a quello che fu la grande debolezza della religione greca: cioè l'assenza di un contenuto etico. Riappare qui evidente l'antitesi fra estetismo e misticismo, l'uno incapace di creare valori etici, l'altro incapace di creare valori estetici; e di nuovo appare la verità della tesi che presenta la storia del pensiero greco come il prodotto di questi due principi in sè stessi discordi, ma armonizzati dal processo stesso della storia. Ricchissimo di valori etici potenziali, e poverissimo di contenuto mitico e fantastico, l'orfismo trovò il suo campo naturale nella filosofia; qui si svolse la sua vera funzione storica; e si può dire che fin dai suoi albori la speculazione greca risentì dell' influsso orfico.

È stata attribuita alla filosofia greca una origine esclusivamente mistica ed è stato negato alla filosofia presocratica ogni elemento mistico. Due tesi egualmente esagerate. La verità è invece che non si può parlare così genericamente di filosofia presocratica, e conviene distinguere in essa due correnti diverse ed anche opposte; vi è la corrente razionalistica e naturalistica di Anassimandro, Anassimene, Diogene di Apollonia e, fino a un certo punto, Empedocle; e vi è la corrente intuitiva e mistica di Pitagora, Eraclito e, fino a un certo punto, Anassagora. La prima corrente deriva dal realismo naturalistico, tipico dei Greci, dalla impossibilità di staccarsi dall'oggetto, dalla materia, da quel che si vede e si tocca. Da ciò lo sforzo di interpretare il mondo come fatto naturale e materiale, in sè medesimo, ateisticamente. L'altra corrente deriva dall'orfismo ed è nettamente antintellettualistica. La prima corrente è più fisiologia, come dicevano i Greci, che non filosofia, cioè indagine della natura; e infatti questa corrente non ebbe in sostanza nessun influsso profondo sullo svolgimento del pensiero greco; dai presocratici naturalisti venne, se mai, un impulso alla scienza, ma non alla filosofia. La filosofia vera e propria, cioè l' indagine del principio, dell'universale, comincia in Grecia con l'altra corrente, quella che derivò dall'orfismo. Questa fu dunque la grande funzione dell'orfismo nella storia del pensiero greco: lo distolse dal materialismo, che è di per sè stesso sterile, e lo avviò verso la speculazione trascendente.

Il primo prodotto dell' influsso orfico fu il pitagorismo.

Gli antichi identificarono l'orfismo col pitagorismo [1]; ma chi esamini il contenuto di queste testimonianze osserverà facilmente che esse riguardano unicamente l'aspetto religioso del pitagorismo e propriamente i riti. Ciò che colpì gli antichi fu la completa identità religiosa dei due movimenti. Jamblico, pur seguendo naturalmente la tradizione mitica dell'orfismo, osserva che il nesso tra i due movimenti era teologico [2]. Del resto l'unico punto in cui coincidevano era la escatologia: infatti le descrizioni della beatitudine oltremondana attribuite al pitagorismo sono assolutamente identiche a quelle dell'orfismo [3]. Gli antichi non avvertivano le eventuali diversità filosofiche, tanto più che la filosofia pitagorica, in realtà, non fu mai viva, dopo la estinzione della scuola pitagorica, e questo deve essere il nostro punto di vista. Noi crediamo che l'orfismo e il pitagorismo fossero due movimenti che, partiti da un'unica sorgente religiosa, si differenziarono in ciò: che il pitagorismo inserì su questo tronco religioso una filosofia; probabilmente fu Pitagora che trasformò l'orfismo in pitagorismo. Ma l'essenza religiosa rimase comune. L' escatologia orfica, con la sua dottrina del corpo-carcere, in cui l'anima è racchiusa per scontare la pena, e della punizione che le anime malvage scontano sotterra, e della beatitudine riserbata ai virtuosi, fu accettata in blocco dal pitagorismo [4].

Forse questa concordanza tra l'escatologia orfica e quella pitagorica ha un contenuto più profondo di quel che appare e ha forse radici in qualche primitivo contenuto estatico comune alle due religioni: di Pitagora si diceva che fosse stato all'Ade [5] e al pitagorico Brontino era attribuita una Catabasi [6].

---

[1] HEROD. II 81; PLUT. *Conv.* II 3; JAMBL. *V. Pyth.* 151; PROCL. *In Plat. Tim.* V (III p. 168 Diehl).

[2] JAMBL. *Vita Pyth.* 145 Westermann: Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας παράδειγμα ἐναργὲς ἔκειτό πως ἐν Ὀρφεῖ. Ivi 146: οὐκ ἔτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε τὸ τὰς ἐφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάξαι τὰ περὶ θεῶν λόγον ὃν καὶ ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραφεν, ὡς ἂν ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηνθισμένον παρὰ Ὀρφεῖ τόπου.

[3] Testi in DIELS II p. 374.

[4] Assai giustamente GOMPERZ intitola il cap. V dei suoi *Griechische Denker* « Der orphisch.-pythagoreische Seelenglaube ».

[5] Testi in ZELLER *Phil. d. Griech.* I[5] p. 313 n. 1.

[6] KERN p. 52 n. 174.

Religiosamente dunque noi dobbiamo accettare la identità affermata dagli antichi. Ma vi dovette essere anche una identità di natura diversa, sociale o politica.

È un fatto assai significativo che il pitagorismo prese sviluppo precisamente dove si sviluppò l'orfismo, cioè in Magna Grecia, specialmente intorno a Sibari e a Crotone. È noto che il pitagorismo costituì una potente organizzazione in Magna Grecia e vi ebbe una grande influenza, costituendo nelle varie città italiche delle aristocrazie che esercitavano una grande influenza politica. Dalla furia stessa della rivolta popolare, che annientò la potenza dei pitagorici, incendiando dovunque fossero le loro case, e uccidendo e disperdendo gli affiliati finchè, grazie all' intervento degli Achei, fu permesso ai superstiti di tornare in Grecia [1]; dal furore stesso di questa rivolta si può arguire quale fu la potenza della setta pitagorica. Ora, nella stessa regione dove il pitagorismo fu tanto forte, l'orfismo ebbe il suo centro: gli orfici Brontino, Nicia, Orfeo, Zopiro sono conterranei dei pitagorici Archita, Eurito, Filolao, Liside [2].

Il centro del pitagorismo fu Crotone, dove, per l'appunto, scoppiò la rivolta antipitagorica, e il centro dell'orfismo fu Sibari, come dimostrano i timboni. Ora coloro che costrussero i timboni, e che vi furono sepolti dovevano appartenere a una società potente e sicura di sè; non si elevano una quarantina di enormi tumuli, che sono vere colline alte 8-10 m., del diametro di 10-30 m., che formano una catena lunga molti chilometri, smuovendo masse enormi di terra e seppellendovi i morti con un rito che contrasta con le abitudini e le credenze del paese, se non si domina questo paese. I timboni ricordano in piccolo le piramidi: essi sono i sepolcri di una casta potente che aveva usi e costumi diversi da quelli della popolazione, ed era libera di seguirli; si impone quindi l' idea che quei timboni sieno l'opera della aristocrazia pitagorica.

L' impressione dell' antichità che il pitagorismo e l'orfi-

---

[1] Sulla storia politica del pitagorismo v. le fonti in ZELLER[5] p. 314 nn. 3, 4, 5; p. 316 n. 1; p. 322 nn. 7, 8, 9; p. 323 n. 1; p. 331 n. 3; p. 333 n. 11.

[2] Sugli orfici dell' Italia Merid. v. KERN p. 52-3.

smo fossero una cosa sola, appare dunque, almeno per l' Italia, giustificato.

Resterebbe tuttavia il dubbio se, nel caso del pitagorismo, si possa parlare di un vero e proprio influsso speculativo, cioè di una vera e propria posizione di valori teorici, o non piuttosto di influenze e concordanze mistiche e religiose e magiche.

2.

Il grande e vero influsso filosofico dell'orfismo troviamo in Eraclito, col quale esso entra definitivamente nella storia della speculazione. L' influenza dell'orfismo sul filosofo di Efeso è stata molto discussa, e ammessa in varia misura; alcuni anche la negarono [1]. Evidentemente per la concezione erro- e specialmente su Eraclito.

---

[1] Ammettono una stretta e profonda relazione tra le filosofia di E. e l'orfismo LASSALLE (*Die Philos. Herakl. des Dunklen* Berlino 1858 I pp. 204-268) fondandosi specialmente sul mito di Zagreo. PFLEIDERER (*Was ist der Quellpunkt der herakl. Phil.* (Tübingen 1886) e *Die Phil. Her. in Lichte der Mysterienidee*) che però dei *misteri* non parla quasi nè precisa mai quale fosse la loro *idea*; TEICHMÜLLER (*Neue Stud. z. Gesch. des Begriffs* II (Gotha 1878) pp. 133, 135, 247), secondo cui la filosofia di E. è la spiegazione delle dottrine segrete di lui. Credono a una derivazione orfica molto limitata (ZELLER[5] 2 p. 741: la sola dottrina della sopravvivenza dell'anima, appresa però dai pitagorici), ROHDE (*Psyche*[3] II pp. 152-3: qualche attinenza generica), DIELS (*Arch. Gesch. Phil.* II 91: qualche pensiero). Negano ogni relazione con i misteri AALL (*Gesch. d. Logosidee ind. griech. Phil*, Leipzig 1896) p. 8; TANNERY (*Rev. philos.* XVI 1883 p. 294 e *Pour l'hist. de la science hell.* (Paris 1885) p. 175; BURNET-SCHENKL (*Die Aufäuge d. griech. Phil.* Leipzig-Berlin 1913) p. 154; SCHULTZ (*Pythag. u. Her.* [*Studien z. ant. Kultur* [1]] Leipzig-Wien 1905) p. 75 s. Per lo Schultz cercare i nessi tra l'eracliteismo e l'orfismo prova mancanza d' intelligenza! Meglio di tutti JOEL (*Gesch. d. Ant. Phil.* p. 282) che definisce Er. «ein orphischer Geist, der aber sich selbstüberwindet». GLADISCH (*Herakl. u. Zoroaster* Leipzig 1859) e TEICHMÜLLER (*Herakl. als Theol. Neue Stud. z. Gesch. d. Begriffs*, Gotha 1878) connettono E. con l' Egitto; CHIAPPELLI (*Atti accad. scienze mor.* Napoli 1887 p. 117 s.) con la Persia. Giusta reazione contro queste manie in BURNET (*Greek philos.* London 1914) p. 4 s. e in GILBERT (*Griech. Religionsphil.* p. 64 nota). KERN (*Orpheus* Berlin 1920

nea che pretendeva di constatare nel filosofo i riflessi di una speculazione orfica. E ciò non era possibile.

Il mistero, appunto perchè mistero, non poteva contenere alcun insegnamento. Ed Eraclito non avrebbe mai potuto desumere da esso qualche dottrina, se non come elaborazione sua volontaria di quel peculiare stato di coscienza che era la palingenesi. Perciò il quesito tanto discusso intorno ai rapporti tra Eraclito e l'orfismo non ha ragione di essere: dipende, più veramente, da un equivoco. Dipende, cioè, da una impressione che si ebbe quando si osservò che tra la filosofia di Eraclito e l'orfismo c'era qualche rispondenza, la quale non pareva spiegabile se non supponendo che tra i due fatti ci fosse una relazione di dipendenza. In realtà la relazione è di identità, perchè eraclitismo e orfismo sono due aspetti diversi di un solo e unico impulso, realizzatosi nel primo caso come filosofia, nel secondo come religione.

Gli antichi non avevano alcun dubbio intorno all'origine orfica della speculazione eraclitea. Una testimonianza che, a quanto pare, non è stata valutata abbastanza, troviamo in Aristotele. Parlando delle dottrine di Platone, dice che la filosofia di questo aveva alcuni elementi dedotti dai filosofi precedenti e altri, propri di Platone, dedotti dalla « filosofia degli Italici »: e aggiunge, spiegando questa affermazione, che Platone, prima di diventare scolaro di Socrate, era stato seguace di Cratilo e delle dottrine di Eraclito [1]. Dunque, secondo Aristotile, Eraclito stesso doveva essere stato seguace della « filosofia degli Italici » dal momento che Platone, per aver seguito Eraclito, poteva essere giudicato seguace di questa filosofia. Ora, poichè per questa « filosofia degli Italici » si deve intendere, senza alcun dubbio, la filosofia orfico-pitagorica, si conclude che in questo passo Aristotele attesta l'origine orfica (od orfico-pitagorica) della filosofia di Eraclito. E non basta.

---

p. 42) afferma che i libri orfici furono conosciuti da Senofane, Empedocle, Eschilo, Aristofane, Platone, Aristotele, Callimaco, Euforione, ma non fa il nome di Eraclito !

[1] Arist. *Met.* I p. 987 a, 36 s. Bekker : Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις.

Plutarco riferisce la dottrina della *ekpýrosis* tanto ad Orfeo quanto a Eraclito [1], e Platone identifica la dottrina eraclitea, del perpetuo scorrere delle cose, al pensiero contenuto nella teogonia orfica [2]. Ma più di queste, che sono in fondo comparazioni di filosofi, vale, secondo noi, la attestazione di Clemente Alessandrino, il quale dice che Eraclito tolse da Orfeo la maggior parte delle sue dottrine [3].

Il modo come il dotto apologeta fa questa affermazione merita rilievo. Per arrivare alla sua tesi, che il pensiero greco mancasse di originalità e derivasse dagli Ebrei, egli vuol prima dimostrare che per i Greci era cosa comunissima dedurre i pensieri da altri, tanto è vero che tra loro stessi il furto di concetti e di parole era la cosa più frequente; e dopo aver citato una quantità di esempi aggiunge: « Taccio di Eraclito che tolse quasi tutto da Orfeo ». Il fatto che Clemente, invece di documentare con qualche verso i furti eraclitei, si accontenta di una preterizione, proverebbe che l'origine orfica della filosofia eraclitea era nota. A ogni modo, è certo che Clemente non può aver parlato a caso, profondo conoscitore com'era dell'orfismo, sia perchè era stato iniziato, come si credeva in antico [4] e come alcuni credono oggi con buone ragioni [5], sia perchè conosceva i *Discorsi frigi* di Diagora di Melo e aveva attinto alle rivelazioni di lui [6]. Il fatto che Eraclito apparteneva a una stirpe reale, nella quale erano ereditari taluni sacerdozi di Demetra Eleusinia [7], potè renderlo più proclive ai misteri.

---

[1] PLUT. *De def. orac.* 12 p. 415 s.

[2] PLAT. *Crat.* p. 402; risulta dalle parole che seguono che H. allude alla teogonia orfica.

[3] CLEM. *Strom.* VI 2, 271 I p. 443 Stählin. Non capisco come il DIELS (*Herakl.* p. 16) possa intendere che E. amasse nascondere la sua filosofia nella « lingua dei misteri »: in tutti i frammenti eraclitei non c' è una sola frase che ricordi il formulario dei misteri.

[4] EUSEB. *Praep. ev.* 112, 63 Dindorf.

[5] HONTOIR *Comment Cl. d'Al. a connu les mystères d'Eleusis* in *Musée belge* 1905 (IX) p. 190 s.

[6] LENORMANT *Mém. sur les repres. des myst. d'El.* in *Mém. de l'Acad. inscr.* XXIV (1861) I p. 397 s.; BRATKE in *Theol. Stud. und Kritiken* 1887 pp. 647-708. Su Diagora v. WELLMANN in PAULY-WISSOWA IX 310-11.

[7] STRAB. XIV 1, 3.

Da questo punto di vista appare nella sua vera importanza un noto epigramma di Diogene Laerzio, in cui si dice argutamente che l'oscura opera del filosofo apparisce piena di luce quando un iniziato ci serva di guida [1]; dove la parola *mystes* (iniziato), va intesa non nel senso figurato, cioè di «intenditore della filosofia» di Eraclito [2], ma nel senso proprio, cioè di «iniziato ai misteri».

Innanzi tutto, bisogna pur consentire che, inteso nel primo senso, l'epigramma perde tutta la discreta malizia racchiusa nella allusione alla vera origine della oscurità eraclitea, che è paragonabile solo alla fine malizia di certe allusioni aristofanee; inoltre, dopo quanto abbiamo detto, ci pare fuori di dubbio che qui si alluda proprio alla dottrina orfica del filosofo. Sì che l'epigramma acquista un inatteso valore di testimonianza.

Vi è un frammento di Eraclito, che generalmente viene considerato come una prova che il filosofo era avverso ai misteri. Io credo invece che esso sia stato interpretato a rovescio e che, al contrario, dia la prova del grande rispetto che il filosofo aveva per i misteri.

«Se non fosse a Dioniso — egli dice — che fanno la processione e cantano la canzone fallica, farebbero cosa impudicissima. Ma Ade è tutt'uno con Dioniso, di cui sono invasati e festeggiano le Lenee» [3].

---

[1] DIOG. IX 16:

> Μὴ ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ' ὀμφαλὸν εἴλεε βίβλον
> τοὐφεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιτός.
> ὀφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἢ δέ σε μύστης
> εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λαμπρότερ' ἠελίου.

[2] SCHAEFER (*o. c.* p. 18) e DIELS (*Herakleitos* p. III) intendono μύστης come «intenditore o conoscitore della filosofia di Eraclito»: è chiaro che così l'epigramma perde tutta la discreta malizia contenuta nella allusione al «segreto» di Eraclito. TEICHMÜLLER (*Neue Studien* II 135-6) intende μύστης nel vero senso, ma non lo applica ai misteri, seguendo la sua idea dei rapporti tra Eraclito e la religione egizia.

[3] Fr. 15: Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὡὑτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.

Tutti videro in questo frammento un'espressione di sdegno o di riprovazione contro la sfrenatezza dei misteri [1], o per lo meno del culto dionisiaco in generale. Il solo Pfleiderer [2] pensa che, secondo il filosofo, in sè e per sè i riti dei misteri orfico-dionisiaci, e specialmente il culto fallico, meriterebbero biasimo, ma che sono giustificati da ciò: che in essi è contenuta la verità mistica della identità di Dioniso e di Ade.

Io credo che questa interpretazione sia esatta.

È chiaro che, se Eraclito avesse voluto esprimere un biasimo contro i misteri, non si sarebbe fermato al particolare del culto fallico, che non aveva per gli antichi quel contenuto osceno che ci trova, non sempre a ragione, la nostra coscienza cristiana, aliena da queste forme religiose naturalistiche. Il discendente di una famiglia di sacerdoti di Demetra, assuefatto ai salaci particolari del culto eleusinio, non poteva scandolezzarsi per la licenza del rito dionisiaco. È evidente dunque che il filosofo scelse come esempio proprio il culto fallico perchè altri, dimenticando il suo significato, avrebbe potuto considerarlo come osceno, mentre egli, conoscendo questo significato, non ci trova oscenità. Affermando, insomma, che taluni riti sarebbero turpi, se non avessero un contenuto religioso, egli implicitamente afferma che non sono turpi, poichè in essi il contenuto religioso ci è: ne fa, cioè, la difesa contro chi li giudicasse dalla impressione esteriore.

L'idea che in questo frammento il filosofo riprovi i riti dionisiaci è sorta dalle parole *mainontai e lenaizusin* che infatti tutti traducono come se contenessero un rimbrotto o un sarcasmo [3]. Ma questa è un' idea falsa, che non risponde a quel

---

[1] SCHLEIERMACHER *Sämmtl. Werke* II 141; SCHUSTER p. 337; LASSALLE I s. 205; ZELLER[5] I 2 p. 731; DIELS in *Arch. für Gesch. Phil.* I 1888 p. 109, BURNET-SCHENKL *Anf. d. gr. Phil.* p. 153 ecc. Curioso il commento del DIÈS (*Le cicle mystique* p. 69): *la céremonie du phallus échappe à ses sarcasmes parce qu'il s'amuse à la justifier par un jeu de mots.* Curiosa e senza senso la spiegazione di REINHARDT (*Parmenides* Bonn 1916 p. 180 n. 2): *Wäre nicht das Leben der Tod, sowäre ihr Treiben unerträglich schamlos: nun aber ist Dionysos gleich Hades, folglich feiern sie, indem sie Dionysos feiern, ihr eigenes Gericht.*

[2] PFLEIDERER *Die Phil. Herakl.* p. 28 s. e nota.

[3] SCHLEIERMACHER (*Sämmtl. Werke* III 2 p. 141): *Dem sie toll sind und Feste feiern.* MULLACH fr. 81: cuius amore fu-

che le due parole significavano per gli antichi. La parola *manía* non solo non aveva, secondo Platone, alcun significato turpe od oltraggioso [1], denotando essa semplicemente uno stato di estasi, e il verbo *mainesthai* significa null'altro fuorchè trovarsi in questo stato, o anche baccheggiare [2]; perciò appunto, e certo senza alcuna intenzione spregiativa, la parola *manía* entra in molti epiteti di Dioniso [3]. Quanto a *lenaizein*, che tutti traducono *far festa*, *baccheggiare*, e simili, facendolo derivare cioè da *lenai* (baccanti femminili), è chiaro che non può avere qui questo significato; perchè, in tal caso, esso postulerebbe un *soggetto femminile*, e conterrebbe in sè stesso una limitazione del verbo *mainesthai* che lo precede, e che ha un senso più generale; e non si capirebbe perchè Eraclito avesse voluto indicare proprio il « baccheggiare femminile », condannando solo questo per la sua irreligiosità. *Lenaizein* deve dunque avere un significato diverso che bisogna trovare; Eraclito non può avere scelto senza ragione proprio questo rarissimo vocabolo che in tutta la letteratura greca, per quanto sappiamo, è citato solo una volta da lui, e una da Clemente Alessandrino [4]. Il significato lo troviamo per l'appunto in Clemente, che lo usa in modo tale che il senso ne risulta chiarissimo.

Dopo aver parlato dei miti greci portati sulla scena, l'apologeta conclude: « Ma i drammi e i poeti *lenaizontas*, ormai del tutto ebbri, coronatili di edera come oltre misura insaniti

---

riant et bacchantur. Bernays (*Ges. Abh.* p. 71): *cui insaniunt et festa agunt*; Schuster (p. 336): *dem zu Ehren sie schwärmen und ausgelassen sind*; Pfleiderer (p. 28): *dem sie die lärmende Feier veranstalten*; Teichmüller (I p. 27); *dem sie zu Ehre schwärmen und ausgelassen sind*; Schaefer (p. 67): *dem sie rasen und Feste feiern*; Fairbanks (p. 127): *they go mad and share the revel*; Diels: *dem sie toben und Fastnacht feiern*; Bodrero: danno in pazzie e celebrano baccanali; Cardini: impazziscono e baccheggiano.

[1] Plat. *Phaedr.* 244 A: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης; p. 244 C.: οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδ' ὄνειδος μανίαν.

[2] Paus. X 32, 7; Eur. *Bacch.* 130 s.

[3] Ps. Oph. *Hymn.* XLV 4: 2 II 7; L 18.

[4] Suida lo registra senza spiegarlo. Lo usa Plutarco (*De Is. et Os.* p. 362 A) citando il frammento eracliteo (ληραίνουσι dicono i codici).

nel rito bacchico, rinchiudiamoli nell' Elicona e nel Citerone con i satiri e il tiaso e il coro degli altri dèmoni decrepiti »[1]. Qui è evidente che con le parole « poeti *lenaizontes* » Clemente allude alle rappresentazioni drammatiche delle Lenee[2]; e il contenuto ditirambico, spesso anche osceno e ridicolo, di quelle rappresentazioni[3], spiega perchè Clemente rappresenti questi « poeti *lenaizontes* » come insaniti dal rito bacchico e del tutto eguali ai satiri e ai sileni. *Lenaizein*, non deriva dunque da *lenai*, non significa cioè semplicemente « baccheggiare », ma deriva da *Lénaia* e significa « festeggiare le Lenee », « compiere il rito delle Lenee ». Questo è il vero senso della parola usata da Eraclito; e la riprova di ciò è data dal mirabile accordo tra le parole del filosofo e le notizie che abbiamo intorno al contenuto delle cerimonie lenee. Eraclito parla infatti di una *pompé* e di un *áisma*. Ora la prima parola è proprio quella usata da Demostene dove parla della processione delle Lenee[4], e la seconda è usata dallo Scoliaste di Aristofane[5] e da quello di Demostene dove parlano dei canti bacchici delle Lenee[6]. Non sappiamo se nelle Lenee ci fosse anche la processione falloforica ricordata da Eraclito, ma la cosa è assai verosimile, e a ogni modo si potrebbe anche dire che proprio da Eraclito, stabilito ormai il vero senso del verbo *lenaizein*, si ricava la notizia che nelle Lenee ci era una processione falloforica.

Generalmente si crede che le Lenee consistessero fondamentalmente in una festa della vendemmia, e quasi in una glorificazione del torchio (*lenós*)[7] che era infatti un simbolo sacro

---

[1] CLEM. *Protr.* I 2, 2 (p. 4 Stählin).

[2] DEM. *C. Mid.* 10 p. 517; SCHOL. *Dem.* p. 310 Dobson; SCHOL. *Ar. Eq.* 547; *Etym. M.* p. 361, 39; PLAT. *Prot.* p. 327 E.

[3] V. nota precedente.

[4] V. DEM. *C. Mid.* 10 p. 517.

[5] V. SCHOL. *Ar. Eq.* 577.

[6] SCHOL. *Dem.* p. 310 Dobson.

[7] Perciò il BURNET traduce (B.-SCHENKL fr. 127): *dem zu Ehren sie toben und das Fest des Kelters feiern.* Giusta etimologia in COOK *Zeus* (Cambridge 1914) I p. 667, note 3 e 4.

Già in antico si equivocò sull'etimologia delle Lenee facendole derivare da ληνός e non da ληναί = baccanti (FRICKENHAUS *Lenäenvasen* Berlin 1918 (XXVII Winckelmannsprogr.) p. 27.

di Dioniso [1], ma più verosimile di questa congettura, che non va d'accordo con il tempo invernale (gamelione, gennaio) delle Lenee, che non è tempo di vendemmia, è l'altra che vede nelle Lenee una festa orgiastica e mistica. Infatti le Lenee cadevano proprio nel tempo delle orge trieteriche invernali [2]. A Magnesia gli iniziati dionisiaci celebravano i riti funerari ai loro compagni per l'appunto nel Lenaion [3]; e l'acquisto delle vittime per le Lenee incombeva agli epimeleti dei misteri [4]. Un argomento assai forte, a favore del carattere mistico o estatico delle Lenee, è dato dal «miracolo» che avveniva nel tempio di Dioniso ad Andros, alle none di gennaio, come dice Plinio, e proprio nei giorni delle Lenee, nei quali una fonte scorreva vino [5]: «miracolo» dionisiaco abbastanza comune [6] che aveva il suo fondamento nell'estasi [7]: il bakcheion orfico di Atene era sacro a Dioniso Leneo e vi si celebravano dei misteri. Tutto ciò è confermato da Clemente stesso che parla dei poeti «lenaizontes», come di gente impazzita nei misteri dionisiaci: e ciò concorda con ciò che dice lo scoliaste di Clemente [8].

Le Lenee erano dunque un mistero bacchico. Ma non basta: il Dioniso *Lenaios* era connesso alle divinità infere, come prova il calendario sacro di Micono, dove il culto del dio è

---

[1] Un torchio sacro è nominato nei conti di Eleusi: nel recinto di età greca sul quale era costruito il bakcheion di Atene fu trovato un torchio (Maas p. 54).

[2] Nielsson *Gr. Feste* (Leipzig 1906) p. 275 s. Gli argomenti che seguono sono quelli del Nielsson.

[3] *BCH* XVII (1893) p. 32 *l.* 5.

[4] Dittenberger 620. (Cfr. Schol. *Plat. Eut.* p. 2a).

[5] Plin. *H. n.* II 234. V. Usener *Acta S. Timothei* (Progr. Bonn 1877) p. 24.

[6] Eurip. *Bacch.* 706: Nonn. *Dionys.* XIV 411 s. XVI 254 s. XVII 277 s. XXXV 356 s. XL 258 XLV 307 s. XLVIII 576 s.; cfr. il quadro dionisiaco in Phil. *Im.* I 17 con ὕποινοι πέτραι.

[7] Plat. *Ion* p. 534 a: αἱ Βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι· ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ. Cfr. Phil. *De vita cont.* 2 p. 473 M; οἱ βεβακχευμένοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν.

[8] ληναΐζοντας. ἀγροικὴ ᾠδὴ ἐπὶ τῷ ληνῷ ᾀδομένη, ἣ καὶ αὐτὴ περιεῖχεν τὸν Διόνυσον σπαραγμόν.

associato a quello di Gea Chtonia e di Zeus Chtonio [1]. Ma un Dioniso Chtonio non è altri che Dioniso Zagreo, che era figlio di Ade, oppure veniva identificato con Ade [2]. E infatti lo scoliaste di Clemente, in una notizietta che ha per noi capitale importanza, dice che nelle Lenee si commemorava col canto lo sbranamento di Dioniso [3]. Ed ecco perchè Eraclito identifica ad Ade il Dioniso festeggiato nelle Lenee.

Io credo che ormai il tanto discusso frammento 15 sia chiaro. Eraclito in esso si riferisce ai culti bacchici in generale, e più specialmente alla festa mistica delle Lenee. Ed è chiaro anche perchè egli si servisse proprio delle Lenee per dare un esempio di certe cerimonie che, giudicate dall'apparenza, appaiono diverse da quel che sono in sostanza; di cerimonie, cioè, che vanno conosciute nella loro intima essenza prima di venir riprovate. Egli scelse le Lenee perchè in esse, come in nessun'altra festa, il contenuto religioso e mistico appariva deformato o alterato da riti e da gesti sfrenati e incontinenti. Non per nulla Clemente, per dare un esempio di gente seria che impazzisce, ricorda proprio i poeti delle Lenee. Il filosofo di Efeso insegnava dunque, da quello spirito profondamente religioso che egli era, a rendersi conto della *essenza* del rito, superando l'apparenza di esso.

Questa religiosità ritualistica appare anche in ciò che egli dice nel fr. 5, intorno alle catarsi: «Si purificano vanamente macchiandosi di sangue, come se alcuno nel fango entrato col fango si ripulisse: e pazzeggiare ci sembrerebbe se alcuno degli uomini lo vedesse fare questo. E a immagini così fatte fan preghiera, come se uno con i muri parlasse, punto conoscendo che cosa sono gli dèi e gli eroi» [4].

---

[1] DITTENBERGER 615; MICHEL 714; PROTT — ZIEHEN 4 v. 21 s.

[2] *Etym. M.* 406, 46 s.: *Etym. Gud.* 287, 41.

[3] SCHOL. *Clem. Protr.* p. 3, 2 Potter (IV p. 92 Klotz): ληναΐζοντας. ἀγροικικὴ ᾠδὴ ἐπὶ τῷ ληνῷ ᾀδομένη, ἣ καὶ αὐτὴ περιεῖχε τὸν Διονύσου σπαραγμόν.

[4] Fr. 5: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν

Egli non concepiva dunque la catarsi come un rito meccanico, ma come un atto che doveva essere accompagnato da vera e propria *religione*.

3.

il cui contenuto orfico è attestato da Ippolito che usò l'opera di Er.,

Il contenuto orfico del pensiero eracliteo può venir conosciuto dai frammenti che Sant'Ippolito cita nella sua *Confutazione di tutte le eresie* e precisamente nei capp. IX-X del libro X [1], dove combatte la eresia noetiana.

Questa setta gnostica, fondata da Noeto smirneo, affermava la identità del Padre e del Figlio e attribuiva perciò al primo dei due quella passione che l'ortodossia attribuisce al secondo (patripassianismo), e fu combattuta vigorosamente da Ippolito, presbitero romano, capo di una setta rigorista fiorita a Roma al tempo di Callisto I (217-222) [2].

Per combattere questa setta Ippolito applica il suo consueto metodo polemico, che consiste nel dimostrare che i seguaci delle varie eresie non sono già cristiani, come essi si affermano, ma discepoli, consci o inconsci, di questo o di quel filosofo [3], e arriva alla dimostrazione che il patripassianismo

---

ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχενεύοιτο οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

[1] Sono i frammenti B(YWATER *Heracl. reliquae* Oxonii 1877) 2, 1, 45, 78, 44, 47, 24, 47 nota, 35, 57-58, 59, 69, 52, 57, 123, 28, 24, 26, 36; e D(IELS *Die Fragm. d. Vorsokr.* Berlin 1912³ I p. 77 s.) 1, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67. FAIRBANKS (*The first philos. of Greece* (London 1898) e BURNET-SCHENKL (*Die Anfänge d. griech. Phil.* (Leipzig 1913) seguono l'ordine del Bywater. Io citerò sempre secondo il Diels che è più rispettoso della tradizione filologica.

[2] Su Noeto e sul patripassianismo v. HILGENFELD *Ketzergesch. d. Urchrist.* (Leipzig 1887) pp. 615-626; su Ippolito v. gli articoli «Hippolytus» in SMITH-WACE *Diction. of christian biography* III 85-105, e in WETZER-WELTE *Kirchenlexikon* VI pp. 12-21.

[3] I Proem. 8-9 Wendl.: δοκεῖ οὖν πρότερον ἐκθεμένους τὰ δόξαντα τοῖς τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφοις ἐπιδεῖξαι τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὄντα τούτων παλαιώτερα καὶ πρὸς τὸ θεῖον σεμνότερα· ἔπειτα συμβαλεῖν ἑκάστην αἵρεσιν ἑκάστῳ, ὡς τούτοις τοῖς ἐπιχειρήμασιν ἐπιβαλόμενος

non deriva dal cristianesimo ma è eracliteismo scusso. Per Ippolito, Noeto non ha fatto altro che dedurre la sua eresia da Eraclito, e i noetiani devono persuadersi, al solo confronto, che parecchie delle dottrine che essi attribuiscono a Cristo sono invece del filosofo greco [1].

Questa dimostrazione Ippolito la fa citando numerosi frammenti del filosofo. Egli afferma di volersi attenere ai testi [2]

ὁ πρωτοστάτης τῆς αἱρέσεως ἐπλεονέκτησε λαβόμενος τὰς ἀρχὰς καὶ 'εκ τούτων ἐπὶ τὰ χείρονα ὁρμηθεὶς δόγμα συνεστήσατο. Ivi 6, 11 : 'Αρξάμενοι τοίνυν ἐροῦμεν, τίνες οἱ παρ' Ἕλλησι πρῶτον φιλοσοφίαν φυσικὴν ἐπιδείξαντες. Τούτων γὰρ μάλιστα γεγένηνται κλεψίλογοι οἱ τῶν αἱρέσεων πρωτοστήσαντες, ὡς μετέπειτα ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους συμβολῇ ἐπιδείξομεν. I 26, 4 p. 31 W. : δόξας ἱκανῶς ἐκτεθεῖσθαι νομίζω, παρ' ὧν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες οἱ αἱρετικοὶ τὰ μετ' οὐ πολὺ ρηθησόμενα ἐπεχείρησαν.

[1] IX 7, 1 p. 240 : Οὗτος (Noeto) εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων ; IX 8, 2 p. 241 : δοκεῖ προσαντιπαραχθῆναι καὶ νῦν, ὅπως διὰ τοῦ ἐγγίονος ἐλέγχου φανερῶς διδαχθῶσιν οἱ τούτους νομίζοντες Χριστοῦ εἶναι μαθητὰς οὐκ ὄντας ἀλλὰ τοῦ Σκοτεινοῦ. IX 10, 8 p. 244 W.: δι' ὀλίγων ἐπέδειξα οὐκ ὄντα Χριστοῦ ἀλλὰ Ἡρακλείτου μαθητήν ; IX 9 p. 244 W, : Φανερὸν δὲ πᾶσι τοὺς ἀνοήτους Νοητοῦ διαδόχους.... εἰ καὶ Ἡρακλείτου λέγοις αὐτοὺς μὴ γεγονέναι ἀκροατάς, ἀλλά γε τὰ Νοητοῦ δόξαντα αἱρουμένους ἀναφανδὸν ταυτὰ ὁμολογεῖν.

[2] V 28, I p. 133 W. : δοκεῖ καὶ τὰς τῶν ἀκολούθων αἱρεσέων δόξας ἐν ταῖς ἑξῆς βίβλοις ἐκθέσθαι, τῶν ὑπ' αὐτῶν λεγομένων παρατιθεμένων, ὄντων ἱκανῶν πρὸς παραδειγματιστόν. Il Salmon (*The cross-references in the Philosophumena, Hermathena* 1885 p. 389 s.) ha affermato che una gran parte delle fonti gnostiche di I. sono falsificazioni. Per la nostra ricerca ciò poco importa perchè da ciò la scrupolosità nel citare e riprodurre i testi, cioè il credito che merita Ipp. come *riproduttore* di fonti, non ne esce diminuito. E poi questa quistione non involve l'altra, cioè l'eventuale autenticità dei testi filosofici citati, da nessuno mai infirmata : del resto i capitoli su Noeto sono proprio tra quelli che non hanno sollevato alcun sospetto. (V. Staehlin *Die gnostischen Quellen Hippolits* [*Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit.* VI 3 Leipzig 1890] p. 6). E anche per le altre fonti questa falsificazione, che appare senza scopo, non è punto sicura (Staehlin *o. c.* e Harnack *Gesch. d. altchr. Lit. bis zu Eusebius* Leipzig 1904 II p. 231). Alcuni la negano risolutamente (Bousset *Hautprobleme d. Gnosis* [*Forschung. zur Rel. u. Lit. d. alt. u. n. Testam.* X Göttingen 1907] p. 128, e in Pauly-Wissowa *Realenc.* VII 3 p. 1506 ; Defaye *Introd. à l'etude du gnostic.* [Paris 1903] pp. 24-32 62-72 e *Gnostiques et gnosticisme* [*Bibl. école haut. et sc. vel* XXVII Paris 1913] p. 166).

e rinuncia alla documentazione solo per le sètte già confutate dal suo maestro Ireneo[1]; cita spesso i titoli o i capitoli dell'opera che usa[2], e ne estrae lunghissime citazioni testuali[3].

Ippolito è dunque uno scrittore preciso e scrupoloso, moderatissimo nel giudicare gli scrittori pagani, lontano dalla animosità consueta all'apologeta cristiano, e degno di credito assai maggiore di quello finora accordatogli dalla scienza.

Ciò premesso, veniamo ai capp. 9-10 del libro X nei quali sono contenuti i nostri frammenti eraclitei.

Naturalmente si impone il problema se Ippolito conobbe Eraclito direttamente, oppure attraverso una mediazione che sarebbe stata, in questo caso, la filosofia stoica, la quale, notoriamente, derivò dall'eraclitismo[4]. La conoscenza che egli ebbe dei filosofi che usa, ci fa già pensare che egli conoscesse Eraclito direttamente. Ma dirò di più: ciò risulta dal suo stesso programma apologetico[5]. Non è punto vero,

---

[1] VI 55 p. 344, 71 s. PHOT. *Bibl.* 121 (p. 94 a 34 Bekker): In I. manca la documentazione per le seguenti eresie: Secondo (HIPP. VI 38; IREN. I 12, 2), Tolomeo (HIPP. VI 38; IR. I 12, 1) Marco (HIPP. VI 39-55; IREN. I 13-20), Basilide (HIPP. VII 14-27; IREN. I 24), Saturnilo (HIPP. VII 28; IREN. I 24) Marcione (HIPP. VII 29-30; IREN. I 27-28, IV 29-30, 33-34), Carpocrate (HIPP. VII 32; IREN. I 25).

[2] P. es. V 7 p. 78 Wendl.: Ταῦτά ἐστιν ἀπὸ πολλῶν πάνυ λόγων τὰ κεφάλαια; V 14 p. 108 W: Δοκεῖ οὖν παρατάξαι μίαν τινὰ τῶν παρ' αὐτοῖς δεξαζομένων βιβλίων; V 14, 10 p. 110 Wendl.: οὕτω γὰρ ἐπιγράφει τὸ βιβλίον; V 21 p. 123 W: Ταῦτ' ἐστι ἃ λέγουσι καὶ τοιούτοις παραπλήσια ἐν ἀπείροις συγγράμμασι; V 22 p. 125 Wendl.: εἰ δέ τις ὅλην τὴν κατ' αὐτοὺς πραγματείαν βούλεται μαθεῖν, ἐντυχέτω βιβλίῳ ἐπιγραφομένῳ Παράφρασις Σήθ; V 24, 2 p. 126 Wendl.: ἐκ μιᾶς αὐτοῦ βίβλου τὰ ἄρρητα ἐπιδείξομεν.... Αὕτη δὲ ἐπιγράφεται Βαρούχ; altri esempi simili V 27, 1 p. 132; VI 15 2 p. 141; VIII 15 1 p. 235; IX 13 5 p. 252. Vedi su questi libri BUNSEN *o. c.* I 37 s.

[3] P. es. V 32 s. p. 86 s.; V 8, 37 p. 45 s.; V 14, 1 s. p. 108 s.; VI 9 s. p. 136 s.; VI 34, 1 s. p. 162 s. ecc.

[4] PFLEIDERER *Die Phil. Her. im Lichte der Mysterienidee* (Berlin 1886) p. 368 s.; AALL *Gesch. d. Logosidee in d. gr. Phil.* (Leipzig 1896) I p. 456.

[5] I. confuta Giustino connettendolo con Erodoto (VI 24-25, p. 216, 35 s.), Valentino con Pitagora e Platone (VI 25-29, p. 268, 2 s.), Marco egualmente con Pitagora e con Platone (VII 42-55, p. 344, 74 s.). Basilide con Aristotele (VII 14-19, p. 348, 46 s.), Marcione con Empedocle (VII 29-31, p. 394, 50 s.).

infatti, quel che altri[1] afferma, che in queste comparazioni tra noetianesimo ed eracliteismo il presbitero romano si lasciasse guidare da preconcetti filosofici. Egli non ha nessun preconcetto a favore dell'eraclitismo perchè, essendo esso una filosofia pagana, non gli attribuisce pregio alcuno, come, di fronte al cristianesimo, non pregia la filosofia empedoclea o pitagorica. Ciò che a lui importa è di poter dimostrare che le eresie non sono religioni cristiane, ma superstizioni pagane travestite: che questa dimostrazione avvenga a mezzo di Pitagora o di Empedocle o di Eraclito per lui è lo stesso.

Data questa premessa, che risulta dallo spirito e dalla lettera dell'opera di Ippolito, è chiaro che se egli si fosse persuaso che la filosofia noetiana era simile alla filosofia stoica, l'avrebbe detto e anche cercato di dimostrare, perchè con questa dimostrazione egli raggiungeva egualmente bene il suo intento di smascherare l'origine pagana del noetianesimo: nè vi sarebbe stata alcuna ragione per estrarre dalla filosofia stoica gli elementi eraclitei in essa penetrati, per affermare poi che il noetianesimo è in fondo eraclitismo travestito; perchè il far apparire Noeto come un eracliteo travestito piuttosto che uno stoico mascherato non aggiungeva nulla alla sua confutazione.

Diremo anzi che il confronto tra stoicismo e noetianismo sarebbe riuscito assai più comodo ad Ippolito che non l'altro tra eraclitismo e noetianesimo, per la maggior conoscenza che egli doveva avere della filosofia stoica assai più vicina a lui nel tempo e assai fiorente in quella Roma dove egli visse e operò. Ma Ippolito non fa il minimo accenno alla filosofia stoica, non cita nè Zenone nè Crisippo, mentre invece cita abbondantemente Eraclito. È mai possibile, concludendo, che egli avesse sottomano una o più opere di filosofi stoici, che in queste fosse citato con tanta abbondanza Eraclito, e che egli ricorresse al procedimento assurdo di estrarre queste citazioni dal testo, senza dire mai — contro la sua abitudine — da dove le toglieva, per architettare un'affinità con Eraclito,

[1] HARNACH *Lehrb d. Dogmengesch.* (Tübingen 1909) I p. 737; Für die Gegner aber ist es charakteristisch dass sie sofort den Gott Heraklits und Zenos gewittert haben. Ippolito non nomina nemmeno Zenone.

che nulla poteva importargli, e per occultare le affinità con gli stoici che potevan egualmente servire al suo scopo? È evidente che questa serie di congetture è assurda [1].

Esclusa la mediazione stoica, sorge un altro quesito: se le citazioni eraclitee sieno tolte da un libro di Eraclito o da un libro di Noeto. A prima vista la seconda opinione par verisimile, perchè, dato che Noeto desumesse proprio le sue idee da Eraclito, si può ammettere che le sostenesse o dimostrasse con talune citazioni del filosofo. La *Confutazione di tutte le eresie* non ci dà il mezzo di risolvere questo dubbio: ma possiamo trovarne la soluzione in un'altra opera apologetica di Ippolito.

La *Confutazione* non è infatti l'unica opera che il presbitero romano scrisse contro gli eretici. Avversario personale del noetianesimo, al quale Callisto e Zeffirino dettero impulso proprio a Roma e durante il suo potere, egli ne scrisse una speciale confutazione, *Contro la eresia noetiana* [2], che ha intendimenti assai diversi da quelli della famosa *Confutazione delle eresie*. In essa l'apologeta non vuol più dimostrare che Noeto era un filosofo pagano truccato, ma lo combatte sul suo stesso terreno, cercando di provare che il suo sistema dimostrativo consiste unicamente nello stroncare e travisare i testi sacri, citando maliziosamente, sì da dar loro un senso diverso dal giusto, che è poi quello che Ippolito espone [3]. Anche Epifanio usa di questo argomento nel combattere il noetianesimo [4].

Sia o non sia vera questa accusa, essa ci dà la prova che la documentazione usata da Noeto era fatta non già con citazioni di Eraclito ma con *citazioni tratte dai testi sacri*, secondo l'uso comune a tutta la letteratura sacra, sia ortodossa sia eretica, allo scopo di *consacrare* con l'autorità dei testi sacri la

---

[1] Eppure REINHARDT (*Parmenides* Bonn 1916 p. 179) giudica abgeschmachtester Einfall il confronto che Ipp. fa tra eracliteismo e noetianesimo.

[2] *Contra haeresin Noeti*. Cito dall'edizione del MIGNE *Patrol. gr.* Vol. 10 pp. 803-830.

[3] 807 B: ὁπόταν γὰρ θελήσωσιν πανουργεύεσθαι, περικόπτουσι τὰς Γραφάς; 806 B: ταῦτα (le scritture) βούλονται οὕτω διηγεῖσθαι καὶ αὐτοῖς μονόκωλα χρώμενοι; 808 A: αἱ μὲν Γραφαὶ ἐλέγχουσιν αὐτῶν τὴν ἀμαθίαν.

[4] EPIPH. *Adv. haer.* II haer. 37 (MIGNE *PG*. 41 p. 1993 C).

propria dottrina, dimostrando che essa era in armonia con le sacre scritture. E questa consacrazione non poteva venire da Eraclito, o da qualunque altro autore pagano, appunto perchè pagano. La filosofia di Eraclito va dunque cercata non nella lettera ma nello *spirito* di Noeto; essa si era fusa, o confusa, nella sua mente col cristianesimo, ma non vi era espressa *testualmente*.

La riprova della nostra induzione ci è data inconsciamente da Epifanio e da Teodoreto.

Uno degli argomenti che il primo dei due usa per mettere in piena luce la stoltezza dei noetiani consiste nel riportar qualcuna delle loro incomprensibili sentenze. Così apprendiamo che essi usavano chiamare veggenti i ciechi, dolce il fiele, miele l'aceto [1]. Ora è facile riconoscere in queste stranezze il concetto e il linguaggio eraclitei, che Epifanio non era certo in grado di ravvisare. Anzi, per una di queste identificazioni di concetti opposti, cioè del dolce e dell'amaro, abbiamo la testimonianza di Sesto Empirico, il quale attribuisce ad Eraclito proprio questa identificazione [2]; la quale dunque era stata sì tolta da Noeto ad Eraclito, ma come *pensiero* non come *citazione*; chè se il filosofo vi fosse stato citato, Epifanio non avrebbe potuto attribuire a Noeto ciò che era in realtà di Eraclito.

Ed egualmente quando Teodoreto accusa Noeto di avere affermato che la divinità è visibile e invisibile, mortale e immortale, generata e non generata [3], è evidente che questi concetti eraclitei apparivano nei libri dei noetiani non come derivazioni o citazioni dal filosofo di Efeso, ma come pensieri noetiani stessi; che cioè, come dicemmo, la filosofia eraclitea informava tutto il pensiero di Noeto, ma non vi compariva, proprio per questa ragione, attraverso citazioni.

Concludendo: se Ippolito non tolse le sue citazioni, e in generale le sue conoscenze, della filosofia eraclitea nè da

---

[1] EPIPH. *o. c.* ivi (MIGNE 41, 1003 D). Si crede che l'unica fonte di Epifanio per la conoscenza di Noeto fosse Ippolito (DÖLLINGER *Hipp. u. Kallistus* (Regensburg 1853) pp. 200-201): ma per lo meno questi particolari non sono tolti da Ippolito.

[2] SEXT. EMP. *Pyrrh. Hyp.* II 63 Mutschmann.

[3] THEODOR. *Haeret. fab. comp.* III 3 (MIGNE *P. G.* 83, p. 403).

un'opera stoica nè dall'opera stessa di Noeto, non resta altro che concludere che egli usasse di *un libro di Eraclito stesso*. Ed ecco perchè non solo dobbiamo dar fede ad Ippolito quando afferma che tutto il pensiero del filosofo era esposto in un *capitolo* dal quale egli ha estratto le sue citazioni [1], ma siamo altresì in diritto di fondarci su di lui per tentar di ricostruire questo *capitolo* [2].

4.

che si può ricostruire

Di questo capitolo, noi conosciamo solo alcuni concetti, quelli che Ippolito riproduce; noi possiamo, però, inquadrare questi pensieri sparsi *entro un altro pensiero*, quello, cioè, di chi conosceva l' intera esposizione eraclitea, ed era quindi ad essa assai più vicino di noi: di Ippolito. Il quale, allo scopo di istituire una serie di confronti tra il pensiero di Eraclito e quello di Noeto, utili alla sua tesi, premette a ogni citazione eraclitea una specie di parafrasi col fine di mostrare quale sia l' intimo pensiero contenuto nell'oscuro periodar del filosofo e come questo si ritrovi poi nell'eresia noetiana. Ippolito ci dà dunque non solo alcuni «frammenti» di Eraclito — come altri scrittori hanno fatto — ma anche un commentario vero e proprio di questi; così che, seguendone il filo, potremo

---

[1] IX 10, 8 p. 244 Wendl.: Ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα ὁμοῦ τὸν ἴδιον νοῦν ἐξέθετο (Eraclito). Che I. conoscesse direttamente l'opera di Er. è ammesso anche da altri: PFLEIDERER *Die Phil. Her.* p. 369; DRAESEKE *Patristische Herakleitosspuren* in *Arch. für Gesch. Phil.* VII 1894 p. 161. Anche Gregorio Nazianzeno ed Eusebio da Emesa la conobbero e usarono (DRAESEKE *l. c.* pp. 161 e 171).

[2] REINHARDT (*Parmenides* Bonn 1916) p. 158 s. afferma che le citazioni di Ipp. non si riferiscono ai Noetiani, ma a una setta gnostica sconosciuta che sarebbe quella di Simon Mago. Ma Ipp. è chiaro: egli conclude la sua citazione riferendosi a Noeto: ἐν τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ τὸν ἴδιον νοῦν ἐξέθετο καὶ ἅμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἱρέσεως. Poi, di Simon Mago Ipp. si è già occupato prima lungamente (VI 7-21; X 12): perchè ora tornerebbe a Simon Mago senza nominarlo dopo averlo nominato e discusso? A ogni modo l'accusa principale che Ipp. fa a Simon M., spesso ripetut, è di aver falsificato *Mosè* mentre a Noeto moveva l'accusa di aver travestito *Eraclito*.

tentare di ricostruire tutto intero l'andamento del pensiero di Eraclito.

Quello che importa prima di tutto è sapere se da questi vari commenti risulta o no un pensiero unico, un qualunque ragionamento; in altri termini, occorre accertarsi se i frammenti eraclitei citati da Ippolito debbono o no considerarsi come parti o elementi di un'unica dottrina, alla conoscenza della quale si possa arrivare attraverso i commenti del presbitero romano.

Giunto alla fine della sua comparazione tra le dottrine di Noeto e di Eraclito, e precisamente dopo le parole che commentano il fr. 66, il nostro apologeta avverte che « Eraclito in questo capitolo espose completamente in una volta il suo pensiero ». Egli afferma dunque questo fatto importantissimo: che nel *capitolo* sunteggiato da lui era contenuta *tutta* la dottrina del filosofo; cioè, per non esagerare, la parte più essenziale di essa, o almeno quella che pareva tale a lui [1]. Abbiamo

[1] Le parole ἐν τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ sono tradotte erroneamente da WORDSWORTH (*St. Hippolytos and the church of Rome* (London 1853) citato da BERNAYS (*Anal. antenic.* London 1854 III p. 339 = *Gesamm. Abhandl.* Berlin 1885 p. 105) e da BERNAYS stesso (*Anal.* III p. 340 = *Ges. Abh.* p. 106) con *in this summary* e *in hoc summario*. Questa traduzione è erronea e deriva da un equivoco tra la parola κεφάλαιον e la locuzione ἐν κεφαλαίῳ: questa significa (come anche ἐπὶ κεφαλαίῳ) *summatim* (v. p. es. XENOPH. *Cyrop.* VI 3, 18: PLAT. *Symp.* 186 c.; ARIST. *Eth. Nic.* II 9, 1109 b; DIO. CASS. L 11, 39), mentre κεφάλαιον vuol dire sempre « capitolo » o « parte di un libro »: « καφάλαια sunt 1) τμήματα sive λόγοι. Partes maiores, in quae vel auctores ipsi vel alii libros diviserunt. Sic Aristotelis De interpretatione opus in quinque τμήματα est divisum, quae Ammonius in commentario semper κεφάλαια vocat; 2) K. sumitur pro ipsa pericope sive sectione. Athanasius ultimam partem sermonis quem die Pentecostes habuit κεφ. vocat (STEPHAN. ed. Hase-Dindorf Par. 1841 IV p. 1493 B). Giustamente perciò Miller e Duncker-Schneidewin traducono *in hoc capitulo*. — Dopo ἐξέθετο io metterei un punto, staccando da questa conclusione le parole che seguono ἅμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἱρέσεως δι' ὀλίγων ἐπέδειξεν οὐκ ὄντα Χριστοῦ ἀλλὰ Ἡρακλείτου μαθητήν. È chiaro che con le parole ἐν δὲ-ἐξέθετο I. si riferisce solo al pensiero di Eraclito, ma con le parole ἅμα δέ-μαθητήν egli esprime il *proprio* giudizio su questo pensiero. Congiungendo i due periodi si fa dire a Ippolito l'assurdità che E., in quel capitolo, esprimesse la propria dottrina e dimostrasse insieme che Noeto

dunque in Ippolito stesso l'attestazione che le citazioni addotte non sono tolte qua e là, secondo le sue necessità apologetiche, dall'opera di Eraclito, ma derivano da una medesima parte del suo libro, e che in questa parte era contenuta la essenza della dottrina di lui.

Noi possiamo accettare questa asserzione perchè ne comprendiamo lo scopo. L'apologeta mira infatti, evidentemente, a parare la facile accusa di avere scelto e connesso abilmente taluni sparsi pensieri, nell' intento di presentare un Eraclito di maniera, il più possibile vicino all'eresia noetiana, per concludere poi che questa era tutta compresa nel pensiero di lui. Possiamo dunque accettare come vera l'affermazione di Ippolito, e ammettere che nei frammenti che egli cita è veramente contenuto il nocciolo del pensiero eracliteo, tanto più che, per quanto a tratti alquanto oscuri, i commenti con i quali Ippolito accompagna le sue citazioni hanno una unità di pensiero e una logicità di processo che ci costringono a postulare una simile unità per i frammenti citati [1].

era seguace di lui stesso, e non di Cristo. E infatti I. dopo quel suo apprezzamento intorno alla identità di pensiero tra E. e N. aggiunge il fr. 67 per dimostrare che in E. il cosmo era ποιητός e ποιητές creato-creatore, proprio come afferma la dottrina patripassiana.

[1] Pongo a fronte qui il commento di Ippolito e i frammenti eraclitei, come risultano da HIPP. *Ref. omn. haer.* IX 9-10 p. 241 Wendl.

1) Ἡρ. μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενετὴν ἀγήνητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον.	Fr. 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.
2) Ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως	Fr. 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης (*).
3) Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὤν οὕτως λέγει·	Fr. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ'ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν

(*) Ippolito legge παλίντροπος. Ma, secondo PLUT. *De tranq. an.* 15 p. 473 F — 474 A, io leggo παλίντονος.

Troviamo dunque nei commenti ippolitei questa serie di pensieri: 1) Da prima è affermata la coesistenza degli opposti

λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει (*).

4) Ὅτι δέ ἐστι παῖς τὸ πᾶν καὶ δι' αἰῶνιος βασιλεὺς τῶν ὅλων οὕτως λέγει·

Fr. 52: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιλείη.

5) Ἀφανὴς [ὁ] ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις·

Fr. 54: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

6) Ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως. Ὅτι δέ ἐστιν ὁρατός ἀνθρώποις καὶ ἀνεξεύρετος, ἐν τούτοις λέγει.

Fr. 55: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

7) Τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων.... ἀπὸ τῶν τοιούτων αὐτοῦ λόγων κατανοεῖν ῥάδιον.

Fr. 56: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

8) Ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον.

Ripete i frr. 54 e 55.

9) Τοιγαροῦν οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς οὐδὲ πονηρὸν οὐδὲ ἀγαθὸν ἕτερόν φησιν εἶναι ὁ Ἡρ. ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.

Fr. 57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

(*) Questo periodo è citato anche da SESTO EMPIRICO (*Adv. math.* VII 132) che aggiunge infine le parole: τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. Secondo S. queste parole di Er. starebbero al principio dell'opera eraclitea, e perciò questo fr. vien posto primo da tutti. Ma ciò non appare da Ippolito.

generali nell'ente, perchè il tutto sarebbe, secondo Eraclito, distinto e indistinto, mortale e immortale, generato e non ge-

---

10) καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν (identifica),

Fr. 58: οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες πάντη ἐπαιτέονται, μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν ταῦτα ἐργαζόμενοι.

11) καὶ εὐθὺ δέ, φησί, καὶ στρεβλὸν τὸ αὐτὸ εἶναι.

F. 59: γναφείῳ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολίη μία ἐστι καὶ ἡ αὐτή.

12) καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό.

Fr. 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ἡ αὐτή.

13) καὶ τὸ μιαρόν φησιν καὶ τὸ καθαρὸν ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι καὶ τὸ πότιμον καὶ τὸ ἄποτον ἓν καὶ αὐτὸ εἶναι.

Fr. 61: Θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

14) Λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν ἀθάνατον διὰ τῶν τοιούτων λόγων·

Fr. 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

15) Λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς ἐν ᾗ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων·

Fr. 63: ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι, καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

16) Λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως.

Fr. 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

17) Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.

Fr. 65: χρησμοσύνην καὶ κόρον.
Fr. 66: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

18) Τὸν γὰρ ποιητὸν κόσμον αὐτὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν ἑαυτοῦ γινόμενον οὕτω λέγει.

Fr. 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.

19) Τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς.

Fr. 67: ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

nerato. 2) Da ciò deriva la coesistenza di qualità opposte nell'ente visibile e invisibile, conoscibile e inconoscibile; vale a dire visibile e distinto in quanto mortale e generato, invisibile e inconoscibile in quanto indistinto, immortale e non generato. 3) Dalla coesistenza delle qualità opposte deriva la identità dei fenomeni opposti fisici (luce e tenebra; giorno e notte), 4) e la identificazione dei valori morali opposti (bene e male, storto e diritto, puro e impuro, utile e dannoso). 5) Poi, dalla identificazione dei fenomeni fisici e psichici, si arriva alla identificazione della morte e della vita, che ne sono la sintesi; 6) e da quest'ultima posizione deriva, come processo, la resurrezione dell'uomo e la distruzione e la palingenesi periodiche del mondo, 7) rappresentate, la prima dalla reincarnazione e la seconda dalla *ekpyrosis*, cioè dall'incendio periodico del mondo.

Vi è in questa serie di pensieri una unità, una idea centrale. Noi vogliamo ora tentare di trovare questa idea centrale, intorno alla quale raggruppare i frammenti citati, e con la quale porre in relazione il processo logico da noi rintracciato.

5.

Come abbiamo detto, il presbitero romano afferma che l'eresia di Noeto fu mero eraclitismo. E si propone di darne la dimostrazione in due modi: prima esponendo la dottrina di Eraclito mediante le parole del filosofo stesso, e dimostrando poi che alcune di quelle dottrine, che i noetiani credono derivate da Cristo, derivano invece da Eraclito [1]. **nel suo pensiero centrale orfico;**

La prima parte della dimostrazione consiste nelle citazioni commentate, delle quali abbiamo già detto; la seconda consiste nel riprodurre non più i singoli pensieri dell'eresia confrontandoli ai corrispondenti pensieri eraclitei, ma nel riassumere la dottrina noetiana nel suo complesso, affinchè si veda che essa deriva dal filosofo di Efeso. « Un unico e solo dio

[1] IX 8, 1 p. 241 Wendl.: δοκεῖ.... πρότερον τὰ Ἡρακλείτῳ τῷ σκοτεινῷ δόξαντα παραθεμένους, ἔπειτα καὶ τὰ τούτων μέρη Ἡρακλείτεια ὄντα φανερῶσαι, ἅ τυχόντες οἱ νῦν προστάται τῆς αἱρέσεως οὐκ ἴσασι ὄντα τοῦ σκοτεινοῦ, νομίζοντες εἶναι Χριστοῦ.

è l'autore e il padre dell'universo che apparve ai primi uomini giusti, quando ciò gli sembrò bene, pur essendo invisibile; infatti era invisibile quando non era visto, ed è incomprensibile quando è compreso; e per la stessa ragione insuperabile e superabile, non genito e generato, immortale e mortale »[1]. Questa sarebbe la dottrina dei noetiani. « Come costoro non saranno segnalati — seguita Ippolito — quali scolari di Eraclito? Non filosofò con le stesse parole l'Oscuro? E nessuno ignora che egli dice che il Padre e il Figlio sono lo stesso »[2].

Ora si badi che l'eresia noetiana consisteva per l'appunto nella identificazione del Padre e del Figlio, per cui si attribuiva la passione del Figlio al Padre. Se dunque Ippolito voleva dimostrare che il noetianismo non derivava dalle parole di Cristo ma dalla dottrina di Eraclito, e con ciò intendeva di abbattere il castello della eresia di Noeto, era necessario, anzi assolutamente indispensabile, dar la prova che nell'opera di Eraclito c'era in germe il dogma fondamentale noetiano, cioè la identificazione del Padre e del Figlio. E poichè, secondo Ippolito, in questo Figlio i noetiani avevano riconosciuto Cristo[3], era altrettanto necessario dimostrare che nell'opera eraclitea vi era qualche cosa che, malamente intesa, poteva assimilarsi a Cristo. L'una come l'altra condizione è indispensabile fondamento della polemica ippolitea: poichè, mancando l'una o l'altra, ai noetiani sarebbe stato assai facile confutar l'apologeta, sia dimostrando che nella filosofia eraclitea non vi era pur l'ombra della loro tipica identificazione del Padre e del Figlio, sia provando che nulla in essa vi era che potesse concordare con la figura di Cristo. Certo è dunque che nel libro di Eraclito, usato da Noeto, vi era un mito o una dottrina, in cui un « padre » e un « figlio » apparivano distinti e insieme identici, e in cui il « figlio » moriva e rinasceva per volontà del « padre ».

È facile trovare un nome per questo « padre » e per questo « figlio », perchè in tutta la mitologia e teologia dei Greci

---

[1] IX 10, p. 242 s.
[2] IX 10, p. 244 s.
[3] IX 10, p. 245 s.: Per le fonti del mito v. LOBECK *Aglaophamus* p. 357 s.

vi è un unico e solo mito che risponde alle due esigenze qui sopra indicate: dico il mito orfico di Zagreo, nato da Zeus e Core, lacerato dai Titani, fatto rinascere dal padre, distinto e pure identico a lui [1].

Ma, trovato nella mitologia greca l'unico possibile riscontro al «mito» di Cristo, non è con ciò dimostrato che proprio questo mito orfico di Zagreus ricorresse in qualche modo nell'opera eraclitea, di guisa che su questo potesse fondarsi la derivazione del noetianesimo dalla filosofia eraclitea, che Ippolito afferma.

Questa seconda dimostrazione si ricava dai frammenti che Ippolito cita, come vedremo più avanti; e specialmente dai fr. 52 e 53, come vedremo ora.

Il primo dice: «l'evo è il fanciullo che fanciulleggia giocando ai dadi: del fanciullo è il regno» [2]. Chi è questo misterioso fanciullo che si denomina «evo», che giuoca ai dadi e riceve il regno?

Tutti i critici hanno pensato che Eraclito esprima qui una semplice similitudine per accentuare ciò che vi è di incostante e variabile nel destino o nella storia. Conviene però ri-

---

[1] Dioniso era identificato dagli orfici con Fanete (Procl. *In Plat. Tim.* II 102 E; cfr. Diod. I 11, 3 = Abel fr. 168; Kern p. 250); Fanete veniva identificato con Zeus (Herm. *In Plat. Phaedr.* p. 141, Macrob. *Sat.* I 18, 17; Cfr. Macrob. I 23, 22 = Abel fr. 235, Kern 236). L'identificazione di Zeus e Fanete era fondata anche, o rappresentata, sull'inghiottimento di Fanete (Procl. *In Plat. Tim.* II 95 E = Abel fr. 121, 122, Kern 167 b, 165, 166; cfr. *In Plat. Parm.* 621 Stallbaum, e *In Plat. Crat.* p. 66 = Abel fr. 123, Kern 168). V. su questa identificazione anche ciò che dico in *Gnosis* I p. 100. L'identificazione orfica del padre e del figlio è rintracciata da Crisippo nell'Etere che è il tutto, essendo padre e figlio insieme (Chrys. ap. Philod. *De piet.* in Gomperz *Hercul. Stud.* II p. 80; Diels *Dox. gr.* p. 547 b 16 s.; Arnim *Stoic. vet. fragm.* I pp. 123, 539 = II p. 316, 1078: Kern p. 101 n. 30 ἅπαντά τ' ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατὴρ καὶ υἱός); per il fondamento orfico di questa dottrina v. Abel 61, Kern 85. Crisippo aveva tentato nel libro *Degli Dei* di conciliare le opinioni attribuite a Orfeo e a Museo con quelle attribuite a Omero e ad altri poeti: la sua dottrina della trasformazione degli uomini in dèi (Gomperz *Ivi* 14, 16) è orfica (cfr. Diels II p. 171, 21 (lamina orfica) e Plat. *Phaed.* 69 C.)

[2] Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.

flettere che, secondo il filosofo, questa perpetua vicenda di sorti alterne non è *capriccio* ma *legge*, e perciò male la simboleggerebbe l'infantile e inconscio scapricciarsi del fanciullo, privo di ogni norma e volontà vera; e non si può inoltre negare che tra i giochi infantili quello dei dadi meno di ogni altro si adatta a rappresentar quella costante opposizione di condizioni o di qualità che è il fondamento del pensiero eracliteo [1]. Lasciamo dunque da parte le fantasiose interpretazioni mercè le quali finora ci si è lusingati di conoscere Eraclito, e ricorriamo al mito, cioè al mondo entro il quale si moveva il pensiero del filosofo.

Nella teologia orfica noi troviamo per l'appunto un fanciullo, e un fanciullo che gioca ai dadi: gli è Dioniso, ucciso dai Titani per l'appunto mentre era occupato in questo gioco [2].

---

[1] Tutte le varie interpretazioni sono variazioni del concetto che il fanciullo che gioca è un simbolo della incostanza degli eventi e del loro incessante passare dall'uno all'altro opposto; p. es. BERNAYS (*Herakl. Studien* in *Gesamm. Abh.* I p. 57); SCHUSTER (*Herakl. v. Eph.* in *Acta soc. phil. Lips.* III (Leipzig 1873) p. 131); SCHAEFER (*Die Phil. Herakl.* (Leipzig 1902) p. 47); ZELLER (*Die Phil. d. Griech.*[5] I 2 p. 642); BODRERO (*Eraclito* (Torino 1910)). Dò qualche esempio di traduzione: DIÈS (*Le cycle mystique* (Paris 1909) p. 68): *le temps est un enfant qui s'amuse, qui joue aux dés; le gouvernement divin est un gouvernement d'enfant.* DIELS (*Die Fragm. der Vorsokr.*[3]): *Die Zeit ist ein Knabe der spielt, hin und her die Brettstein setzt: Knabenregiment!* CARDINI (*Eracl. d'Efeso* (Lanciano 1919) p. 108): Il tempo è un fanciullo che si diverte a giocare i dadi: un governo di fanciullo il suo. JOËL (*Gesch. d. ant. Philos.* p. 309 cfr. p. 313): *Kinderspiel treibt die wurzelnde Zeit, als ob ein Knabe die Weltregierte.* KAFKA (*Die Vorsokratiker* München 1921 p. 55): *Die Ewigkeit ist ein spielendes Kind das die Brettsteine hin und her setzt: ein Kind führt die Herrschaft.* VORLAENDER (*Gesch. d. Philos.* I 1921 p. 38): *Die Ewigkeit heisst einmal ein brettspielender Knabe.* BISE (*La politique d'Héracl.* (Paris 1925) p. 97): *Nous subissons le triste sort d'une épave, ballottée par un flot qui ne l'eloignerait du rivage que pour le rejeter sans cesse contre de nouveaux écueils.* MEHLIS (*Lehrb. d. Rel.-phil.* (Berlin 1915) p. 336): *Her. verherrlicht den spielenden Aion.* EISLER (*Orphisch-dionys-Mysteriengedanken in d. christl. Antike* Bibl. Warburg Vorträge II 1922-3 p. 74) interpreta l'Aion come l'eternità personificata.

[2] ABEL fr. 192, KERN 218; ABEL 200, KERN 35, 214 p. 234.

Tant'è vero questo che tra i simboli della passione del dio, che si mostravano ai neofiti dei misteri orfici, cioè tra gli oggetti che commemoravano la morte del fanciullo divino, vi era l'astragalo, cioè il dado [1]; e « fanciullo » era detto per antonomasia dagli orfici Zagreo, così come per noi Gesù è antonomasticamente « il bambino », stando a un frammento vascolare e a talune inscrizioni trovate nel Kabirion di Tebe, dove si nomina un « fanciullo » (*pais*) che si dimostra identico a Dioniso [2].

E con questo si accorda un luogo di Libanio dove, insieme ai misteri di Ino, dei Cabiri e di Demetra, si ricordano pure quelli di un *pais* che non può essere altro che Dioniso [3]: mentre una iscrizione votiva a « Dioniso fanciulleggiante » [4] trovata ad Eleusi, si riferisce senza dubbio al Dioniso *pais* orfico.

Ma perchè questo fanciullo è designato col nome di *evo* (*aiòn*)?

Eone era figlio di Crono [5], cioè era, secondo la teogonia orfica di Ellanico, Protogono, nato dall'uovo di Crono [6]. Ma

---

[1] CLEM. AL. *Protr.* II 17, 2 Stählin = EUS. *Praep. ev.* II 323-4 Dindorf. Cfr. ARNOB. *Adv. nat.* V 19; PROCL. *In Tim.* B (I p. 334 Diehl) allude a questo detto di E. ma ne dimentica l'origine e il significato: ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν (cioè Dioniso) ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασιν καθάπερ 'Ερ.

[2] Su questi trovamenti v. DÖRPFELD in *Ath. Mitt.* 1887 p. 269 s., 1888 p. 81 s. 412 s. Nel frammento si vede una figura di Dioniso con appresso inscritto Κάβυρος: vicino ad essa sta un fanciullo con inscritto παῖς. La figura di Dioniso è da intendersi come Zeus, e il giovinetto è Dioniso. Zeus è rappresentato identico a Dioniso perchè egli è un Cabiro come lui e perchè la teologia orfica li identificava. Su tutto ciò v. KERN in *Hermes* XXV 1890 p. 6 s. e in PAULY-WISSOWA X 1441. V. anche KERN *Orpheus* (Berlin 1920) p. 56. Il K. a torto crede non orfico l'epiteto αἰών. Si noti che PROCLO (*In Parm.* p. 686, 36 s. Consin²) chiama παῖς anche Zeus, appunto perchè i due dei sono identici: τὸν Δία καὶ τὸν Διόνυσον παῖδας καὶ νέους ἡ θεολογία καλεῖ.

[3] LIBAN. *Or.* XIV 64 (II p. 110 Förster) τὰ τῆς 'Ινοῦς, τὰ τοῦ παιδός, τὰ τῶν Καβείρων, τὰ Δήμητρος (μυστήρια).

[4] KERN ap. ROSCHER III 1 col. 1568 e ORPHEUS p. 54.

[5] EUR. *Heraclid.* 898.

[6] KERN p. 130, 54; p. 158, 85.

Protogono equivale a Dioniso e a Fanete [1], e Fanete è eguale ad Aion [2]. Infatti in una inscrizione di una statua di Aion ad Eleusi il dio è caratterizzato esattamente come il Fanete o Dioniso orfico [3]. Ma ciò che è ancora più persuasivo è che, come vedremo in seguito, l'Aion che aveva il suo centro in Alessandria e ivi veniva onorato con grandi feste, non era altri che Zagreo. E non basta: Damascio ci spiega come l'*aiòn* è uno e plurimo insieme, e ci dice che i teologi — i quali sono poi gli orfici [4] — chiamavano così gli dei polimorfi [5]. Ora, Dioniso era per l'appunto un dio uno e plurimo, perchè identificato e pur distinto da Zeus, e anche perchè diviso e indiviso; ed era certamente un dio polimorfo, come prova il modo complicato e strano con cui gli orfici immaginavano Fanete [6] che era tutt'una cosa con Dioniso.

E perchè, finalmente, si dice che questo fanciullo ha il regno? Perchè nella teologia orfica era detto che questo fanciullo, risorto dopo l'uccisione sua, aveva ottenuto da Zeus il regno [7].

---

[1] ARISTOCRIT. MANICH. Θεοσοφία p. 116, 15 Buresch = KERN 61: Διονύσου ὅν Φάνητα προσαγορεύει. Erichepeo è eguale a Dioniso (HESYCH. s. v. 'Ηρικεπαῖος· ὁ Διόνυσος; PROCL. *In Plat. Tim.* II 102 DE = KERN 170: Αὐτός τε ὁ Διόνυσος καὶ Φάνης καὶ 'Ηρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται. MACROB. I 10, 12 = KERN 237: ὃν (Elio) δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον. Nell'inno LII v. 6 'Ερικεπαῖος è un epiteto di Dioniso); Fanete = Erichepeo (Inno VI 9 Cfr. PRELLER-ROBERT I p. 42; GRUPPE in ROSCHER III 2259, 2267 e *Griech. Myth.* I 431; WASER in *PW.* VI 453). Protogono era un epiteto di Fanete (DAMASC. *De princ.* III = KERN 64) e di Erichepeo (PROCL. *In Tim.* 29 a = KERN 167).

[2] PROCL. *In Plat. Tim.* Proem. E (KERN 107): πρῶτος βασιλεὺς ὁ Φάνης ὁ γὰρ αἰών.

[3] DITTENBERGER III 3, 1125.

[4] Θεολόγος equivale a orfico come θεολογία significa la dottrina orfica. V. per es. KERN 109, 205, 207, 209 ecc.

[5] DAMASC. *Dubit. et solut.* II p. 33, 22 s. Ruelle: οἱ θεολόγοι τοὺς πολυμόρφους θεοὺς αἰῶνας καλοῦσι.

[6] HERMIAS *In Plat Phaedr.* 244 a p. 91, 5 Couvr. = KERN 76, chiama Fanete τετραπρόσωπος.

[7] PROCL. *In Plat. Crat.* p. 396 B (p. 55, 5 Pasquali): ὁ γὰρ πατὴρ ἱδρύει τε αὐτὸν ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκέπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων. Cfr. *In Plat. Tim.* V, III p. 310, 32 s. Diehl, e OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* 163 p. 121 s. Norvin.

Anzi Proclo dice esplicitamente che Zeus gli diede il regno benchè fosse tenero fanciullo, usando la parola *népios* che in tutta la letteratura greca sta a denotare il fanciulletto [1].

Da questo fr. 52 dunque apprendiamo che nel « capitolo » da cui Ippolito lo tolse, Eraclito parlava del Zagreus orfico, traendone talune conclusioni o dottrine filosofiche, le quali in questo momento non ci importano, ma che certamente avevano fondamento nel mito orfico.

Trovato il « figlio » cerchiamo il « padre ».

Lo troveremo nel fr. 53 citato da Ippolito: « Pòlemos è di tutte le cose padre, e sì gli dèi come gli uomini designò, e gli uni fece servi gli altri liberi ». Chi è questo *Pòlemos*? Egli non è la *guerra*, come hanno inteso tutti i commentatori ed editori di Eraclito [2], ma *Zeus*! Ce lo prova Crisippo nel terzo libro *Della natura*, dove cerca di conciliare la propria filosofia stoica con quella di Eraclito e dove, seguendo appunto Eraclito, afferma che Pòlemos e Zeus sono tutt'uno [3]. Ecco perchè questo Pólemos eracliteo è re di tutte le cose, padre degli dèi e degli uomini, e perchè il filosofo di Efeso gli assegna, in conclusione, quegli attributi che a Zeus riconobbe tutta intera la letteratura e la poesia greca.

Ora se nel fr. 52 si adombra Zeus (cioè il « padre ») e nel fr. 53 si adombra Zagreus (cioè il « figlio »), noi comprendiamo perchè Ippolito, nel commento che egli fa a questi due frammenti, dica che « il figlio è il tutto e nell'eternità eterno re dell'universo », e che « il padre di tutte le cose create è generato non generato, creatura creatore ». Gli è che Zagreus era per gli orfici l'ultimo re dell'universo, avendo ricevuto il regno

---

[1] Procl. *In Tim.* Ep. 42 D; III 32 s. Dichl: Ζεὺς βασιλέα τίθησιν αὐτὸν ἁπάντων τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ πρωτίσται αὐτῷ νέμει τιμὰς καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ.

[2] Diels *Krieg ist aller Dinge Vater*; Cardini *Guerra è di tutte le cose padre*; Bodrero *La guerra è la madre di tutte le cose*. Il tedesco *Krieg* che è maschile si adatta al greco, ma non l'italiano *guerra* che è femminile. Robin (*La pensée grecque et les orig. de l'esprit scient.* (Paris 1923 p. 89) traduce *polemos* con *conflit*.

[3] Philod. *De piet.* p. 81, 12 s; Diels *Dox. gr.* p. 548 b, 12 s.: Τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγει.

dal padre. E la distinzione che Ippolito pone tra il «figlio» e il «padre» corrisponde a quella posta dagli orfici tra Zeus e Zagreus, denominando il primo *patér* e *poietés* il secondo; termini che designavano due gradi di facoltà creatrice, e precisamente *patér* colui che trae tutto da sè stesso, e *poietés* colui che riceve da altri la materia [1].

Dai due fr. 52 e 53, illuminati dal commento di Ippolito, si trae la certezza che nel libro di Eraclito vi era, comunque esposto e interpretato, il mito orfico di Zagreo.

E se questo è vero, noi troviamo una concordanza singolare tra ciò che Eraclito dice del dio nel fr. 67 e ciò che gli orfici dicevano di Zagreo. Secondo il filosofo «il dio (è) giorno notte, caldo freddo, guerra pace, sazietà fame»: egli riunisce cioè gli opposti. Ma se li riunisce in sè tutti, com'è necessario, allora il dio identifica in sè stesso la vita e la morte; e Zagreo era infatti datore di vita e di morte [2].

Or questo dio eracliteo vien detto da Ippolito, nel commento al fr. 67, «demiurgo» (*demiurgós*) e «fattore» (*poietés*), che sono termini specifici orfici; e nel commento al fr. 50 lo dice «diviso e indiviso»; e Zagreo era per l'appunto diviso e indiviso, perchè fatto a brani e poi ricomposto nella sua unità, simbolo della mente universale che è una e si divide negli individui [3]. Ci sono dunque numerose prove per affermare che il mito di Zagreo entrava come elemento importante nell'opera eraclitea, e che perciò in essa i noetiani potevano trovar un facile riscontro mitico al Padre e al Figlio, e a quella relazione di identità che la loro eresia poneva tra le due persone; e che Ippolito era nel vero affermando essere i noetiani tanti eraclitei mascherati da cristiani.

Dunque la relazione tra l'eresia noetiana e la filosofia eraclitea era reale, come ben vide Ippolito, e poggiava sull'essenza orfica del pensiero eracliteo.

---

[1] PROCL. *In Plat. Tim.* II p. 91 F, V p. 308 B.

[2] OLYMPIOD. *In Plat Phaed.* A I 6 Norvin. Ivi A VI 13, A. VII 10: ἔφορος ζωῆς καὶ θανάτου.

[3] OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* B 3 Norvin: ἀμέριστος καὶ μεριστός. Per l'allegoria di Zagreus MACROB. *In Somn. Scip.* I 12 p. 67, e PROCL. *In Tim.* A I p. 173 Diehl.

6.

ed era il ***Disco so teologico*** **c Eraclito,**

Questo pensiero orfico era esposto, come abbiamo veduto, in un « capitolo » che fu letto da Ippolito. Che cosa era questo « capitolo » ?

Nel quarto capitolo del primo libro, Ippolito espone brevissimamente alcune dottrine fisiche di Eraclito. La è una poverissima esposizione, come tutte quelle del primo libro, tratta dagli scritti di Diogene Laerzio, Eraclide, Teofrasto e altri, nella quale non vi è neppure l'ombra di quella ricca documentazione con cui nel nono libro Ippolito imprende la identificazione dell'eracliteismo e del noetianesimo [1]. È evidente perciò che egli non disponeva, per la esposizione delle dottrine fisiche di Eraclito, di alcuna fonte diretta. Ma perchè mai Ippolito si sarebbe contentato, lui tanto scrupoloso, di sunteggiare qualche misera compilazione, dal momento che, come abbiamo provato, egli possedeva e conosceva l'opera del filosofo ? Come si spiega che, dotto di filosofia eraclitea al punto da scoprirne i nessi col cristianesimo quando si trattava di combattere l'eresia, egli ne fosse ignaro così da ricorrere a dei compilatori quando si trattò di esporre delle semplici dottrine fisiche ? Conosceva dunque egli o non conosceva Eraclito ?

L'enigma si spiega, secondo me, assai facilmente supponendo che Ippolito *non conoscesse l' intera opera di Eraclito, ma solo una parte di essa*, cioè quella in cui erano esposte le dottrine teologiche. Poichè si sa che l' intera opera del filosofo, *Della natura*, era divisa in tre *Discorsi*, cioè capitoli o libri (*Dell'universo*, *Politico*, *Teologico*) [2], è lecito supporre che, data la grande simpatia che i gnostici ebbero per lui e dato il fondamento teologico di questa simpatia, la terza parte del libro eracliteo circolasse da sola nella società cristiana, staccata dai due primi *Discorsi*, i quali ai cristiani non potevano importare, e che perciò Ippolito conoscesse solo

---

[1] I 4 pp. 14, 15 s.

[2] Diog. L. XI : τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντός, καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

questa e ignorasse le altre due. E si può anche pensare che il presbitero avesse bensì sottomano l'opera intera del filosofo, ma si contentasse di conoscere le due prime parti attraverso qualche compilatore, dedicando tutto il suo studio alla terza che era l'unica che gl' interessava. Comunque sia ciò, resta che la parte trascurata o ignorata da Ippolito era certo la prima dell'opera eraclitea, cioè il capitolo *Dell'universo*; giacchè quel poco che egli riporta dai compilatori contiene proprio alcune dottrine intorno all'universo. Resta a decidere se la parte che Ippolito conosceva era quella intitolata «*politica*» oppure l'altra «*teologica*». Anche a giudicare dai puri e semplici frammenti rimasti, la scelta non può esser dubbia, perchè in essi nulla vi è che abbia una qualunque relazione con quanto, più o meno, doveva esser trattato nella parte *politica*, mentre tutto concorda col titolo stesso della terza parte, cioè la *teologica*. Io dico anzi che, mancassero anche gli argomenti estrinseci, il solo contenuto di questo *capitolo*, quale risulta dai frammenti rimastici, è tale da imporre senz'altro questa conclusione [1].

Ma io credo di poter usare un argomento assai più forte e decisivo.

Nella letteratura orfica il termine «teogonia», usato costantemente da noi, non esiste; in quella vece trovi sempre il termine «teologia» a indicare quel complesso di dottrine cosmologiche che noi designiamo con la parola «teogonia», e teologi sono costantemente detti Orfeo e gli altri autori di scritti e di teogonie orfiche [2].

Se dunque nell'uso costante antico la *teogonia* — compresa in prima linea la più importante, cioè la rapsodica,

[1] Lo ZELLER (*Phil. d. Griech*[5] I 2, 627) dice che i frammenti rimastici poco contengono di etico e politico e ancora meno di teologico, che non possa connettersi ai lineamenti generali della fisica di Eraclito. È una impressione questa tratta dai frammenti presi come insieme, e, dopo quanto abbiamo detto, va giudicata come erronea. Sul contenuto teologico della filosofia di E. vedi invece TEICHMÜLLER *Neue Stud. z. Gesch. des Begriffs* II (Gotha 1878) pp. 105-253 e spec. p. 132 s. e TANNERY *Revue philos.* XVI 1883 p. 292 s. e *Science hellène* p. 171 s.

[2] V. per es. KERN p. 6 n. 177, p. 28 n. 97, p. 29 n. 99 a, p. 71 n. 238, p. 72 n. 239, p. 73 n. 240 e passim.

in cui era il mito di Zagreo — si chiamava *teologia*, e *teologi* erano detti coloro che se ne occupavano, è logico che il terzo capitolo del libro eracliteo, che conteneva una dottrina incentrata sulla «*teogonia*» orfica e sul mito di Zagreo, fosse detto «*teologico*». Altra parola non esisteva per denotarlo nella terminologia orfica, nè poteva essere usata da Eraclito.

A me pare dunque sicuro che il capitolo riassunto in Ippolito sia tutt'una cosa col *Discorso teologico* ricordato da Diogene Laerzio [1]. E si comprende benissimo, ora che è chiarita la essenza del pensiero eracliteo e l'origine della sua filosofia, perchè mai Ippolito dica che in quel capitolo era contenuto *tutto il pensiero* di Eraclito. Così era infatti; perchè in questo *Discorso* era esposta la parte più intima, più comprensiva, più essenziale della sua filosofia, la sua vera e propria *mente*, come dice Ippolito.

E questo contenuto teologale della dottrina eraclitea giustifica il racconto, forse non inventato, che il filosofo consacrasse il suo libro nel tempio di Artemide [2].

---

[1] DIOG. L. XI; DIELS (*Vorsokr.*[3] I p. 68 n. 17) crede impossibile al tempo di E. una partizione in libri. Ma Empedocle aveva pur diviso il suo Περὶ φύσεως in due o tre libri (DIELS *o. c.* I p. 199, 2). Il BIGNONE (*Emp.* p. 262, 1) osserva giustamente che Diogene L. non parla di tre libri, ma di una tripartizione della materia. GILBERT (*Griech. Religionsphilos.* (Leipzig 1911) p. 63) crede alla tripartizione, ma mostra di ignorare il senso della parola θεολογία quando dice che questo capitolo era dedicato *der Betrachtung der Götter*. Anche ammettendo, come cosa non improbabile, che la tripartizione dell'opera eraclitea risalga all'età alessandrina, è ovvio che essa fu introdotta con riguardo all'argomento e che il λόγος θεολογικός letto da Ippolito conteneva la «teologia» eraclitea. Ciò basta per la nostra ricerca. Si noti anche la perfetta concordanza tra il termine κεφάλαιον usato da Ippolito e la parola λόγος usata da Laerzio, che significa esattamente «parte di un libro». Per es.: GALEN.: κατὰ τὸν ἕβδομον λόγον; LUC.: Ἀληθῆς ἱστωρίας λ. πρῶτος; PLUT.: Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης λ. πρῶτος; esempi citati in STEPHAN. ed. Hase — Dindorf p. 369 B.

[2] DIOG. L. XX 6.

7.

il quale conteneva la dottrina dell'anima incarcerata nel corpo, del premio e del castigo nell'oltre tomba;

Cerchiamo ora, sulle tracce di quella dottrina orfica che, come abbiamo dimostrato, era l' idea informatrice di questo capitolo teologico, di ricostruirne il contenuto a mezzo dei frammenti.

«I cadaveri sono da buttarsi via più che lo sterco» dice un frammento eracliteo [1], che ha molto esercitato la fantasia dei dotti.

A proposito di questo frammento, fu invocata la dottrina eraclitea del divenire, intesa nel senso che, una volta abbandonato dall'anima, il corpo diventa una cosa inutile; nè mancò chi lo connesse alla dottrina orfica, secondo la quale l'anima vien rinchiusa nel corpo, per scontare la colpa primigenia titanica, come in un carcere, da cui deve liberarsi per tornare alla sua natura dionisiaca [2].

Ma questa dottrina non basta a spiegare il dispregio del corpo, che evidentemente esprimono le parole del filosofo [3]. D'altro canto, come fu già osservato [4], pare strana ed ecces-

---

[1] Fr. 96: νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

[2] CLEARCH ap. *Athen.* IV p. 157 C; PHILOL. ap. CLEM. AL. *Strom.* III 71 (II p. 203 Stählin) = DIELS *Vorsokr.*[3] I p. 315, 14; PLAT. *Crat.* p. 400 C, *Gorg.* p. 493 E; SCHOL. *Plat. Phaed.* p. 69 C; PROCL. *In Remp.* p. 372 Kroll; IAMBL. *Vita Pyth.* 240 e *Protr.* 8 p. 47 Pistelli; PLOT. *Enn.* IV 1, p. 469; CIC. *Cato Mai.* 73; HIPP. *Ref. Haer.* VI 24 p. 267. Lo SCHUSTER (in *Rh. Mus.* 1874 XXIX pp. 595 e 605) crede che questa dottrina non fosse in origine orfica ma risalisse proprio a Eraclito. Lo Sch. pensa che in *Plat. Crat.* p. 400 Socrate alluda ad Eraclito piuttosto che a Orfeo perchè è presente al dialogo l'eracliteo Cratilo. Ma il μέντοι con cui si introduce la menzione esplicita degli orfici risponde al τινές φασιν precedente, che spiega, e in cui non si può riconoscere Eraclito, come vorrebbe Sch., anche perchè la forma plurale lo impedisce. Alcuni credono che alluda a Eraclito e non a Orfeo, Basilio Minimo in uno scolio a Gregorio Nazianzeno: BAS. MIN. in GREG. NAZ. *Or. in Caes fr.* MIGNE *PG* 36 p. 1200.

[3] Il contenuto spregiativo è evidente già per la sola espressione κόπρος. Lo SCHUSTER (p. 134) nega questo senso spregiativo, dando torto a SUIDA (s. v. Ἡράκλειτος) che ce lo trova.

[4] PFLEIDERER *o. c.* 228.

siva la espressione di Eraclito in una società in cui il rito funebre era la cremazione o la umazione, e nella quale, aggiungeremo noi, il culto del cadavere era universale, e accompagnato da numerosi riti. Si pensò, fantasticando, che il filosofo rivolgesse quelle parole contro il rito egizio della imbalsamazione [1]; e altri volle vederci perfino un riflesso della dottrina mazdeica che il cadavere è una cosa impura e che, non potendo esso venir posto a contatto nè col fuoco per arderlo, nè con la terra per seppellirlo, non resta che gittarlo agli uccelli [2]. Ma nè nelle parole di Eraclito nè in quelle degli antichi scrittori che le citano, vi è il minimo accenno a questa impurità del corpo.

La via migliore da seguire è attenersi agli indizi che possiamo trarre dagli scrittori stessi che riportano questo frammento.

Si veda, per esempio, con quale intendimento Plutarco cita questa massima eraclitea [3]. Egli ne fa una curiosa applicazione culinaria, spiegando come la carne sia parte di un cadavere, e come il gusto e il piacere le vengano dal sale, come se le si fosse aggiunta l'anima. È chiaro che la citazione non avrebbe senso se Eraclito non avesse pensato che era proprio l'anima a dar vita e nobiltà al corpo, che è cosa di per sè stessa spregevole. E questo medesimo concetto, implicito in Plutarco, è chiaramente espresso da Plotino dove dice che l'anima ci conferisce la natura divina così come il sole e gli altri astri sono divini in quanto animati [4]; e da Giuliano dove, inculcando la necessità di elevare la mente e di riflettere che, essendo essa cosa divina, occorre volgerla instancabil-

---

[1] Teichmüller (*Neue Stud.* II p. 236), Pfleiderer (*o. c.* p. 227), Chiappelli *Su alcuni fr. di Er.* in *Atti Acc. sc. mor. Nap.* XXI 1887 p. 121.

[2] Chiappelli *o. c.* p. 119 s.

[3] Plut. *Quaest. conv.* IV 4, 3, 6, p. 669 A: νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι, καθ' Ἡράκλειτον· κρέας δὲ πᾶν νεκρόν ἐστιν, καὶ νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἁλῶν δύναμις, ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη, χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι.

[4] Plot. *Enn.* VI p. 483: ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, καὶ ἡμεῖς εἴπερτι, διὰ τοῦτο· νέκυες γάρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

mente a pensieri divini e puri, facendo poco conto del corpo, cita proprio questo frammento eracliteo [1].

Dalle attestazioni di coloro, che conoscevano probabilmente l'opera stessa del filosofo e a ogni modo erano assai meglio di noi in grado di conoscerne il pensiero, appare dunque che Eraclito spregiava il corpo in quanto esso era una cosa morta, senza pregio, che riceveva il suo valore dall'anima.

Ciò posto, riesce assai naturale connettere questo pensiero con la dottrina orfica che considerava il corpo come carcere dell'anima, dal quale solo la distruzione di esso poteva liberarla. Il rito funebre orfico consisteva, come provano i timboni di Sibari, nell'arsione totale del cadavere che veniva sepolto senza alcuna suppellettile, con appresso la laminetta aurea contenente il viatico e le formule per deprecare gli dei inferi, e coperto del rituale lenzuolo bianco, vale a dire della sindone rituale dei misteri; e per certe categorie di iniziati alcuni frammenti di oggetti domestici, posti vicino al morto, indicavano la cessazione di ogni bisogno terreno. In questo rito, diverso da qualunque altro rito antico, la parte essenziale era rappresentata dall'*arsione*, perchè il fuoco toglieva la macchia originale e dava all'uomo la luce divina; era insomma la *ekpyrosis* individuale, la catarsi, che avveniva col fuoco, come pensavano gli orfici. Or noi sappiamo anche che Eraclito, ben lungi dal consigliare, secondo il mazdeismo, di gettar via il cadavere, cosa che in un orfico non aveva senso alcuno, sosteneva la necessità di bruciare il cadavere [2], precisamente come facevano gli stoici, per i quali la vita era solo un momento del nostro perpetuo divenire, e insieme una deviazione dell'anima dalla sua natura dionisiaca, e una coercizione entro le miserie del corpo. Il fondamento etico dell'orfismo non era

---

[1] IUL. *Or.* VII p. 226 C: δεῖ γὰρ αὐτὸν ἀθρόως ἐκστῆναι ἑαυτοῦ καὶ γνῶναι, ὅτι θεῖός ἐστι, καὶ τὸν νοῦν τὸν ἑαυτοῦ ἀτρύτως καὶ ἀμετακινήτως συνέχειν ἐν τοῖς θείοις καὶ ἀχράντοις καὶ καθαροῖς νοήμασιν, ὀλιγωρεῖν δὲ πάντῃ τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καθ' Ἡ. κοπρίων ἐκβλητότερον.

[2] SERV. *ad Verg. Aen.* XI 186: *Heraclitus qui omnia vult ex igne constare, dicit, debere corpora in ignem resolvi.* Che qui Servio parli del rito funebre risulta dalla nota stessa in cui enumera le varie forme di rito, e più ancora da ciò che segue per contrapposizione: *Thales vero, qui confirmat omnia ex humore procreari, dicit abruenda corpora, ut possent in humore resolvi.*

dunque l'ottimismo, ma il pessimismo; per l'orfico la vita non è gioia ma sofferenza, e l'esser nati è sventura, e la morte è riposo[1]: «essendo nati vogliono vivere e aver morte, e piuttosto riposare, e lasciano figli che moriranno». Che anzi la nascita, che costringe l'anima entro il corpo, è morte vera essa stessa, e morte è tutto ciò che vediamo[2]: «morte è quante cose da svegli vediamo, e quante cose dormendo, sonno».

La vita è dunque per l'anima un piacere, sì, ma insieme la morte.

Nel fr. 77 il filosofo dice: «Per le anime è piacere e morte diventare umide. È piacere è per loro venire alla nascita[3]».

Per comprendere questo frammento occorre ricordare che per l'orfismo l'acqua era il simbolo non della vita intellettiva ma della vita materiale, secondo quel che dice Porfirio[4], il quale avverte anche che le anime che desiderano incorporarsi attraggono l'umidità, e allora diventano visibili, mentre le anime pure sono quelle che sono avverse alla generazione; così Porfirio spiega il detto eracliteo che l'anima secca è la più savia[5]. Egualmente Plutarco spiega la sentenza eraclitea come una allusione al fatto che la siccità generata dal calore rende lo spirito più sottile, più etereo e puro[6].

---

[1] Fr. 20: γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

[2] Fr. 21: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος. Il fondamento orfico di questi due pensieri risulta da Clemente il quale cita il fr. 20 dopo aver ricordato una dottrina escatologica (di origine orfica) dei marcioniti, secondo la quale l'anima essendo divina è chiusa nel corpo come in una prigione da cui deve liberarsi con la catarsi (Clem. Al. *Strom.* III 13; II p. 201 St.), e cita il secondo frammento dicendolo in armonia con Pitagora e con Platone (*Strom.* III 3, 21, II p. 205 St.); per Pitagora l'allusione orfica è evidente: quanto a Platone, Clem. allude al *Gorgia* p. 492. E, dove si enuncia la dottrina orfica del corpo-tomba e si parifica la nostra vita con la morte.

[3] Ψυχῇσι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτῶσιν.

[4] Porph. *Antr. nymph.* 10-11.

[5] Fr. 118: ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη.

[6] Plut. *De def. orac.* 41 (III p. 127 Bern.)

Per questo Proclo dice che il *leimón* infernale si chiama così perchè contiene nell'acqua il principio della generazione [1].

E un frammento orfico dice «per l'animo l'acqua è la morte, ma per le acque vi è permuta, e dall'acqua vien la terra, e dalla terra vien di nuovo l'acqua: ma da questa l'anima, ottenendo in cambio il perfetto etere» [2]; dove è descritto il ciclo dell'anima che viene alla vita — la quale per lei è morte — mediante l'acqua, e poi si tramuta nella terra, e dalla terra di nuovo nell'acqua, fino a che, poi, liberata dall'acqua, sciolta cioè dalla vita materiale, raggiunge l'etere.

Quanto più l'anima è bagnata tanto più è serva della materia. Per questo è detto nel fr. 117: «Quando l'uomo è ubbriaco viene condotto da un fanciullo piccolo, vacilla e non osserva dove va, umida l'anima avendo» [3]. L'anima dell'ubbriaco è umida perchè è ottenebrata dalla materia. E giustamente, perchè in un papiro di Gurob è detto che Erichepeo ha disseccato l' iniziato [4], perchè questi, diventando dio, si è liberato dalla umidità, cioè dalla vita materiale.

Per l'orfico la vita era dunque la vera morte. Da questo disperato pessimismo, dal quale l'uomo non può in niun modo sottrarsi perchè il suo destino è fissato, l'orfico si sollevava pensando alla liberazione della morte, all'oltre tomba, dove l'anima sarà finalmente sciolta dai vincoli del corpo.

«L'uomo accende a sè stesso la luce nella notte morendo» [5] dice il filosofo. Ma qual'è questa luce?

---

[1] Procl. *In Remp.* II p. 133 Kroll.

[2] Clem. Al. *Strom.* VI 2, 17, 1 (II p. 435, 20 St.) = K. 226: ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος, δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή, | ἐκ δὲ ὕδατος [μὲν] γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ· | ἐκ τοῦ δὴ ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα. Cfr. Fr. 36: ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Giustamente Numenio ap. Porph. *Antr. nymph.* 10 fr. 35 Theudinga ricorda a proposito di questo fr. il fr. 62 nel quale la vita e la morte sono identificate.

[3] Fr. 117: Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

[4] Kern. p. 101, n. 31.

[5] Fr. 26: Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ ἀποθανών.

«Gli uomini morti attendon cose che nè sperano nè pensano»[1]. Questa luce che l'uomo accende morendo, questa cosa che l'uomo troverà dopo la morte e che egli non può nè sperare nè immaginarsi, non può essere evidentemente altro che un *bene*; e un *bene* dopo la morte non promettevano agli uomini se non i misteri, orfici ed eleusini. In questi due frammenti è evidente dunque, secondo me, l'allusione alla dottrina escatologica dei misteri e precisamente alla beatitudine degli iniziati.

Che così sia veramente, risulta dal lungo frammento dello scritto *Dell'anima* di Plutarco conservato da Stobeo[2], che dobbiamo esaminare con gran cura se vogliamo arrivare a una conclusione.

Dimostrerò altrove[3] che la famosa descrizione di cerimonie iniziatorie, contenuta in questo brano, si riferisce invece agli Inferi ed è tutta pregna di elementi orfici; importa ora tener presente che tutto il pezzo riportato da Stobeo, e non la sola descrizione escatologica che lo inizia, mostra chiarissimi riflessi orfici, specialmente nelle due idee, prettamente orfiche, che il morto iniziato non va sotto terra ma va in alto[4], e che il corpo è un carcere in cui l'anima è racchiusa[5]. Ora, alla fine di questo lungo brano, tutto impregnato di escatologia orfica, vi è un riferimento a una opinione di Eraclito, che diventerà chiarissimo se vorremo rifare il corso del pensiero di Plutarco.

Giova però osservare, prima ancora, che le dottrine orfiche, espresse dallo scrittore di Cheronea, si ritrovano tutte e due nella quinta lettera pseudo-eraclitea[6]. Ora, constando

---

[1] Fr. 27: "Ανθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. Dalla mia stessa spiegazione risulta che ἔλπεσθαι va inteso nel senso di *sperare* e non di *temere*.

[2] PLUT. *De anim.* VI (IV p. 213 M Berardakis) ap. STOB. *Flor.* XX 28 (IV pp. 106-108 Meineke).

[3] V. Appendice I.

[4] αὐτὸ τοίνυν τὸ τοῦ θανάτου (ὄνομα) πρῶτον οὐχ ὑπὸ γῆν ἔοικεν οὐδὲ κάτω μηνῦσαι χωροῦν τὸ μετηλλαχός, ἀλλ' ἄνω φερόμενον.

[5] οὐ σαρκίνοις τισὶ δεσμοῖς πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν κατατείναντες (gli dei), ἀλλ' ἕνα δεσμὸν αὐτῇ καὶ μίαν φυλακὴν μηχανησάμενοι καὶ περιβαλόντες, τὴν ἀδηλότητα καὶ ἀπιστίαν τῶν μετὰ τὴν τηλευτήν.

[6] BERNAYS *Herakl. Briefe* p. 49, 15; BYWATER p. 73 1 s.; BERNAYS p. 48, 24 s.; BYWATER p. 73, 9 s.

che in quelle tarde compilazioni epistolari, attribuite a Eraclito, sono frequentissime le derivazioni di pensiero e di parola dagli scritti del filosofo [1], possiamo non solo concludere con verosimiglianza che anche nell'opera genuina di lui entravano quelle due dottrine orfiche [2]; ma anche valutar meglio i rapporti tra Plutraco ed Eraclito, che non si restrinsero del resto a questo unico caso [3].

E veniamo al ragionamento contenuto nel brano di cui ci stiamo occupando.

Plutarco comincia col chiedersi come mai, se la credenza nella immortalità è antichissima, sia poi tanto antica la paura della morte. E stabilisce, come punto di partenza, che la mutazione contenuta nella morte non ha in sè nulla di grave, ma si tratta di giudicare se questa mutazione è in meglio o in peggio. L' etimologia della parola dimostra che la morte è riposo e cessazione di una grande angustia contro natura. In questa mutazione avviene all'anima ciò che all' iniziato: che da prima subisce ansie e terrori e poi arriva alla felicità. Avviene in questa mutazione ciò che in altri casi, dove una sensazione piacevole, che sopravviene, ci dà bensì piacere, ma non per questo, dalla mancanza della sensazione, noi riceviamo dolore; perchè la sensazione non si risente, per la consuetudine, di ciò che è contro natura, ma ne riceve dolore quando avvenga una mutazione secondo natura. Così l'anima, per la comunanza col corpo, non si accorge di essere oppressa da ciò che è contro natura; sente però sollievo quando viene sciolta dalle attività determinate dal corpo, dalle quali è angustiata, e libera da esse desidera riposare, essendo la sua attività naturale l'osservare, il ragionare, il ricordare. Ma a questi suoi propri piaceri non si rivolge, vincolata com'è al corpo. E come Odisseo si tiene stretto al caprifico non per amore di esso ma per timore di Cariddi, così l'anima è vincolata al corpo non perchè lo ami ma per timore dell' ignoto, contenuto nella morte. Gli dèi, infatti, non tengono

---

[1] BERNAYS pp. 39 s. 54 s. 57 s. 103 s.

[2] BERNAYS, che è fuori dell'orfismo, pensa naturalmente a imitazioni dal *Fedone* P. 60, ciò che significa constatare l'orfismo senza saperlo ravvisare.

[3] PLUT. *Rom.* 28. *De def. or.* p. 415 B.

legata l'anima al corpo con vincoli carnali, ma con un solo e unico vincolo: l'ignoranza di ciò che sarà dopo la morte, la quale fa sì che essa, temendo l'ignoto, resti vincolata al corpo. Che se l'anima sapesse con certezza ciò che attende gli uomini dopo la morte, secondo Eraclito, « nulla la potrebbe trattenere »[1].

Con questo riferimento finisce il brano scelto da Stobeo, e ciò fa pensare che nel libro stesso di Plutarco così finisca il ragionamento di lui.

Il quale si aggira dunque intorno al pensiero che la morte è bene, che nell'al di là ci sono riserbate delle gioie, e che abbiamo terrore della morte unicamente perchè di quelle non abbiamo la sicurezza. Infatti Plutarco conclude la sua descrizione escatologica con la osservazione che soltanto nell'al di là, tra le gioie riserbate agli iniziati, l'uomo comprende che è contro natura ciò che vincola e costringe l'anima al corpo; lo comprende, cioè, solo dopo che ha veduto e fatto l'esperienza che la morte veramente non conduce al dolore.

Questo è il pensiero di Plutarco, al quale egli dovette annettere grande importanza se lo ripete anche altrove, compreso il grazioso esempio del caprifico e di Odisseo[2]. Ora, che cosa insegnava mai Eraclito in quella dottrina, alla quale si riferisce il fr. 27, sul quale si fondava Plutarco stesso che lo cita? Certamente non dolori, non cose terribili, perchè in questo caso il ragionamento di Plutarco non avrebbe senso, perchè la minaccia divina di qualunque sofferenza oltremondana accrescerebbe il desiderio nell'anima di restare unita al corpo. Dunque l'insegnamento del filosofo additava gioie e non dolori nell'oltre tomba, e anzi gioie tali da far nascere il desiderio della morte. Ma dove mai troviamo, fuori dei misteri, una dottrina che promettesse gioie oltremondane? E quali misteri potevano esser questi se non quelli orfici, dati i rapporti che correvano tra Eraclito e l'orfismo? Si sa, è vero, che anche in talune credenze popolaresche la vita oltremondana era concepita come gioia; ma solo nell'orfismo queste credenze avevano ricevuto un carattere domma-

[1] ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώποις περιμένει τελευτήσαντας καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν πάσχοι.

[2] Plut. *De tranq. a.* 18 p. 176 A.

tico e sacramentale che creava tra esse e questa religione un rapporto di necessità. Perciò nel frammento di Plutarco è contenuta la prova che la dottrina escatologica di Eraclito era quella dei misteri orfici.

Il fr. 27 ce ne dà la certezza, ma solo con riguardo ai premi riserbati agli iniziati. Orbene, vi è un altro frammento che contiene la stessa dimostrazione per le pene. È il fr. 14: « ai nottambuli, ai magi, ai baccanti, alle baccanti, agli iniziati »[1].

Queste parole sono citate da Clemente Alessandrino. Dopo avere esposto ampiamente taluni osceni riti dei misteri eleusini, egli esclama: « Cose degne dei superbi e pazzi Erettidi e degli altri greci, cui attende dopo la morte ciò che essi non immaginano. E a chi profeteggia Eraclito? *Ai nottambuli, ai magi, ai baccanti, alle baccanti, agli iniziati*; a questi egli minaccia la pena dopo morti, a questi vaticina il fuoco »[2]. Le parole « *ai nottambuli, ai magi, ai baccanti, alle baccanti, agli iniziati* » sono ritenute da tutti testualmente di Eraclito stesso; ma io credo che di ciò si possa almeno dubitare.

Certo la prima impressione è che esse sieno parole di Clemente e non una citazione di Eraclito. Manca prima di tutto la formula solita della citazione[3], ed è notevole che la serie di dativi concorda con quell'*a chi* di Clemente che li introduce; sì che per lo meno la forma di quei cinque vocaboli, cioè il caso, è dovuto a Clemente, anche consentendo che le cinque parole, come tali, ci fossero nel testo di Eraclito. E infatti i raccoglitori dei frammenti sono tuttora incerti se

---

[1] νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις.

[2] CLEM. *Protr.* 22 (p. 16, 24 Stählin). = EUSEB. *Praep. ev.* II 3, 37 Dindorf: ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ τοῦ μεγαλήτορος μᾶλλον δὲ ματαιόφρονος Ἐρεχθειδῶν δῆμον, πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων, οὕστινας μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται. τίσι δὲ μαντεύεται Ἡράκλειτος Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις: τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θανάτου, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα καθ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιηρωστὶ μυεῦνται.

[3] Φησίν oppure λέγει per la citazione diretta; καθ' Ἡράκλειτον per la citazione indiretta.

si debba credere quel dativo originario del filosofo o no[1]. Inoltre conviene riconoscere che l'argomento per cui il Bernays, seguito da tutti gli altri critici, giudicò essere questi cinque vocaboli di Eraclito, è quanto mai debole. Se — dice il Bernays — Clemente alla domanda: *a chi profeteggia Eraclito*, risponde con quella enumerazione, gli è segno che nell'opera eraclitea essa c'era[2]. No: è segno semplicemente che l'opera intera, o solo la ammonizione o la profezia di Eraclito intorno alle pene future, era rivolta, secondo Clemente, alle persone indicate con quelle parole. Più in là non si può andare. Se alcuno afferma, per es., che l'opera di un letterato è rivolta agli esteti, ai poeti, ai critici, altri che non conosca l'opera di questo letterato, non può concludere che in essa erano nominati, proprio in quell'ordine, gli esteti, i poeti, i critici. Ciò è chiaro.

Se ammettiamo invece che quelle parole sieno di Clemente, e che con esse egli volesse semplicemente indicare la categoria di persone alle quali, secondo lui, Eraclito parlava, allora il senso dell'intero discorso riesce chiarissimo. « Chi sono dunque costoro — verrebbe a dire l'apologeta — ai quali si rivolge Eraclito? Dei nottambili, dei cerretani, dei baccanti. Ecco a chi profeteggia quell' Eraclito, che ha attinto la sua sapienza dai misteri »! Questo sarebbe il senso dell' invettiva, e si capirebbe perchè Clemente tiri in ballo Eraclito, cioè proprio quel filosofo del quale altrove afferma la dipendenza servile dai misteri, e che fors'anche egli amava combattere perchè troppo seguito e accettato dai cristiani.

Ma consentiamo che la parte del libro eracliteo, alla quale allude Clemente, si rivolgesse proprio ai celebratori di orge notturne, ai nottambuli, ai baccanti, alle baccanti, agli iniziati; non probabilmente ai magi, che metterei volentieri sul conto dell'apologeta cristiano. È giusto vedere in que-

---

[1] Il Bywater usa il *nominativo* (fr. 124), il Diels invece il *dativo* (fr. 14). Nel primo caso si altera il testo di Clemente arbitrariamente e senza nessuna certezza che in Eraclito ci fosse pure una serie di nominativi: nel secondo si rispetta il testo ma si attribuisce a Eraclito una serie di dativi che sono certo di Clemente.

[2] Bernays *Herakl. Briefe* p. 135.

gli epiteti il senso spregiativo che ci trovano in generale i critici [1]?

A me pare di no. È evidente che questo senso spregiativo vien dato loro da Clemente; e basterebbe a provarlo il fatto che egli interpreta nel senso cristiano, cioè come punizione divina, quel fuoco, cioè *ekpyrosis*, che il filosofo preannunziava come puro e semplice fatto cosmico, fuori di ogni idea di punizione [2].

Il fatto è che nessuno di quei quattro termini ha in sè stesso il minimo senso spregiativo, e tutti e quattro ricorrono con grande frequenza e con senso sacrale e rituale nella letteratura e nella terminologia religiosa, dove possono avere significato spregiativo quanto, per esempio, le parole *santo* o *martire* nella agiografia cristiana [3]. E per questa ragione

---

[1] Bastano a provarlo le varie traduzioni. P. es. SCHUSTER p. 337: Nachtschwärmen, G a u k l e r n, Bacchanten, W e i n d i r n e n und Eingeweiten. BURNET *Early greek phil.* (London 1892) p. 141: Night-walkers, magians, priests of Bakchos and priestess of the wine-vat, m y s t e r y m o n g e r s; *Greek philos.* I (London 1914) p. 59: Night-walkers, m a g i c i a n s, bakchai, lenai, mystai. FAIRBANKS: Night-walkers, w i z a r d s, bacchanals, revellers, sharers in the mysteries. L'unica versione imparziale è quella del DIELS: Den Nachtschwärmern, Magiern, Bakchen, Mänaden, und Eingeweihten. Anche COOK (*Zeus* (Cambridge 1914) p. 667) intende quelle parole spregiativamente.

[2] EISLER (*Weltenmantel und Himmelzelt*, München 1910, p. 364 n. 1) vede in questa parola nientemeno che un «segno indubbio» di una disputa di Er. contro il clero maguseo di Efeso. Ma anche ammesso che già allora i Greci conoscessero i riti magusei (V. WILSON *The somaoffer in a fragment of Alkman* in *Amer. Iourn. of. philol.* XXX 2 p. 188 s. EISLER p. 751-2) è chiaro che il frammento si riferisce nell' insieme alla religione dionisiaca e che se in esso fosse contenuto un qualunque pensiero intorno ai magi non vi sarebbero gli altri quattro termini bacchici.

[3] Νυκτιπόλος è un epiteto di Zagreo (EUR. fr. 475, 10 s. Nauck), di Brimo (APOLL. RH. *Argon.* III 962), dei baccanti (EUR. *Ion.* 717); Temi è detta νυκτιπόλευτος (PS.-ORPH. LXXIX 7); Νυκτιπόλος ha formazione identica di μυστιπόλος, che negli inni orfici ricorre spesso con significato sacrale e rituale (PS. ORPH. *Hymn.* XVII 7; XVIII 6, e 18; XLVIII 11; LXXIX 12): e così a νυκτιπόλευτος risponde μυστιπόλευτος (*ivi* LXVI 7; XLII 8). Sul termine βάκχος è inutile fermarsi perchè è termine notissimo che denota i seguaci di Bacco. Λῆναι sono le seguaci di Dioniso (*Anth. Pal.* IX 248, 2; PHIL. *Im.* I 25. Un

si deve ammettere che nemmeno nel termine *mago* — se non è farina del sacco di Clemente — ci sia un senso di spregio; poichè esso è unito ad altri quattro termini sinceramente religiosi e denotava una casta sacerdotale determinata, che Clemente certo spregiava, ma che ai tempi di Eraclito, e nella società asiatica di Eraclito, godeva di grande rispetto. Non vi è dunque il minimo appiglio per credere che egli, spirito profondamente religioso, si attentasse a deviar quei quattro vocaboli dal loro significato tradizionale per piegarli a un disprezzo che non poteva essere in lui.

Sgomberato il terreno da questo strano errore, noi troveremo in quel frammento la testimonianza che l'opera eraclitea aveva un ricco contenuto mistico. Perchè, insomma, Clemente, affermando con le parole stesse del filosofo, che questi si rivolgeva ai baccanti e agli iniziati, viene a dire implicitamente che proprio per costoro, e non per altri, il libro era scritto, che cioè questo libro aveva strette parentele con i misteri; e conferma ciò che altrove dice intorno ai furti orfici di Eraclito. E poichè, come abbiamo veduto e meglio in seguito vedremo, la *ekpyrosis* derivava, nel sistema di Eraclito, per processo logico dalle premesse contenute nel mito di Zagreo, si comprende benissimo come Clemente, intendendo a suo modo, potesse dire che questa *ekpyrosis* era preannunziata, cioè insegnata, specialmente a coloro che erano iniziati nei misteri.

Ma oltre a insegnare la *ekpyrosis*, Eraclito preannunziava anche qualche pena oltremondana agli iniziati, poichè Clemente dice che a *questi* egli minaccia le cose dopo morte. Che vuol dir ciò?

L' insegnamento delle gioie elisiache era uno dei lati della dottrina escatologica orfica; l'altro lato, che integra il primo, era l' insegnamento delle pene riserbate agli empi.

Ma perchè e come avrebbe minacciato queste pene agli

---

idillio di Teocrito si intitola Λῆναι ἢ βάκχαι). Μύστης è pure termine notissimo che denota l' iniziato e ricorre con enorme frequenza negli inni orfici (IV 9; VIII 20; XVIII 8; XVIII 19; XXIII 7; XXXV 27; XXXVII 13; XLI 10; XLIII 110, 10; LII 13; LVII 12; LVIII 9; LXI 10; LXXI 12; LXXVI 11; LXXVII 9; LXXVIII 13; LXXXV 10).

iniziati? Ce lo dicono le parole che seguono, in Clemente stesso: «poichè senza santità si iniziano nei misteri che sono in uso presso gli uomini», le quali vanno attribuite, come tutti pensano, a Eraclito, perchè in bocca a un apologeta cristiano non avrebbe senso una riprovazione della poca santità dei misteri pagani. Lo stesso concetto, che occorra la purezza interiore perchè il rito abbia efficacia, ritorna nel fr. 5: «Si purificano vanamente macchiandosi di sangue, come se alcuno nel fango entrato col fango si ripulisse: e pazzeggiare ci sembrerebbe se qualcuno degli uomini lo vedesse fare questo. E a immagini così fatte fan preghiera, come se uno con i muri parlasse, punto conoscendo che cosa sono gli dèi e gli eroi»[1]. E si arriva alla conclusione, semplicissima e naturalissima: che il filosofo, rivolgendosi agli iniziati — enumerati nei tanto discussi quattro vocaboli — li minacciasse delle pene riserbate agli empi che celebravano senza santità i misteri. Così dai due frammenti 27 e 14 si riceve la certezza che la dottrina eraclitea conteneva una parte escatologica e che questa era derivata dall'orfismo.

8.

l'identità della vita e della morte;

Questo ritualismo e questo dommatismo non restarono però in Eraclito materia morta. La specifica esperienza mistica attraverso la quale egli era passato divenne, in lui, speculazione; il fatto religioso si universalizzò e diventò per lui simbolo. Ed ecco il pensiero contenuto nel fr. 26: «immortali mortali, mortali immortali, viventi la morte di quelli, morenti la vita di quelli»[2].

[1] Fr. 5: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχενεύοιτο οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

[2] Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

È incredibile quale enorme quantità di congetture, discussioni e interpretazioni si sieno fatte intorno a queste parole. Chi ci vide un'allusione alla dottrina del fuoco che anima e deifica temporaneamente l'uomo; chi un cenno alla successiva vicenda della morte e della vita; chi alla liberazione dell'anima dal corpo, chi all'alternativa del nascere e del morire, e via dicendo. Ma la verità è che tra le numerosissime congetture, talune delle quali davvero assai strambe, nessuna merita fiducia [1]. Quelle parole invece ap-

[1] Ne riproduco qui qualcuno. LASSALLE (I p. 138): *Die Substanz der Götter und Menschen ist Eine, das Werden.* SCHUSTER (*o. c.* p. 173): *Unsterblich sind die Sterblichen, sterblich (aber auch wieder die auf diese Weise) Unsterblichen: ihr Leben bedeutet den Tod jener (nämlich der Vorfahren) und ihr Todeszustand wieder das Leben jener (nämlich der Nachkommen).* TEICHMÜLLER (I p. 125): *Der Tod des Gottes ist die Geburt des Menschen, der Tod des Menschen die Geburt des Gottes. Der Mensch steht also in Homoousie mit dem Gott und seine reine Seele ist selbst dämonisch oder Gott. Unser Leben im Leibe ist daher in Wahrheit der Tod.* SOULIER (*Eraclito Efesio*, Roma 1885, p. 99): la nostra vita è allo stesso tempo immagine di vita e di morte, e la nostra morte è immagine di morte e di vita. Tutto il divenire si svolge e va compiendosi nelle alternative del nascere e del morire: e ogni essere vive della morte del precedente e muore per la vita del susseguente. CHIAPPELLI (*Atti Acc. sc. mor. Nap.* XXI 1887 p. 136): come gli dei (dèmoni, eroi) sono uomini morti, così gli uomini nascono dagli dei e dagli eroi. ZELLER (*o. c.* I 2, p. 710): *so lange der Mensch lebt, ist der göttliche Theil seines Wesens mit den niederen Stoffen verbunden, von denen er im Tode wieder frei vird.* AALL (*Gesch. d. Logos* pp. 20-22): *Ein einheitliches Element bildet den Untergrund auch dessen, was einander am fernsten zu liegen scheint. Es gibt im Unsterblichen etwas das stirbt, und im Sterblichen etwas Unsterbliches.* PATIN (*Arch. für Gesch. der Phil.* XII 1898 p. 153): *Deren Tod also das unsterbliche Leben d. h. die Vereinigung mit den Einem, dem Feuer bedeutet.* DIELS (*Herakleitos* p. 15): *Ueberall in die Welt wird das unsterbliche Feuer zeitweilig in die Sterblichkeit gebannt und durch den Tod wieder daraus erlöst.* SCHAEFER (p. 120): *Es ist ja kein grosser Unterschied zwischen sterblich und unsterblich. Denn in gewissem Sinne ist ja alles vergänglich, in dem es sich wandelt, und doch anderseits ewig. Es wird wohl alles zu etwas anderem, aber es bleibt ewig, als ewiges sich Wandelnd und Werden, als Grundstoff, als Feuer. Das Unsterbliche lebt nur in einer anderen Weise, es lebt als dieses ewige Feuer, aus dem es hauptsächlich bestehet. Für das irdische Leben aber bedeutet allerdings jene Le-*

pariranno luminosamente chiare a chi ne cerchi la spiegazione nei misteri orfici, cioè nella dottrina della morte e della rinascita dell' iniziato in Zagreo.

« Immortali mortali — dice Eraclito — mortali immortali, viventi la morte di quelli, e morenti la vita di quelli ». Cioè il filosofo enuncia la esistenza di dèi che muoiono e di uomini che diventano immortali, vivendo ciascuno reciprocamente la vita dell'altro. Cerchiamo il riscontro nei misteri di Zagreo a ciascun membro della proposizione, e troveremo che *immortali mortali* si attaglia benissimo a Zagreo che è per l'appunto un dio che muore, anzi l'unico dio mortale dell' ellenismo; che *mortali immortali* può benissimo riferirsi all' iniziato che ottiene la natura divina, cioè diventa dio; che gli *immortali che vivono la morte dei mortali* calza benissimo di nuovo a Zagreo, il dio nella cui vita è compresa anche la morte, e che vive veramente la morte perchè da essa rinasce; e che *mortali che muoiono la vita degli dei*, si attaglia perfettamente agli iniziati, i quali, essendo identificati al dio e rivivendo le fasi della vita di lui, muoiono come lui. Il

---

bensform Tod.... Deshalb lebt also das Unsterbliche des Sterblichen Tod. Das Sterbliche dagegen stirbt des Unsterblichen Leben. Denn, wenn es aus der einen Lebensform in eine andere übergeht, so ist es in anderem Sinne eben todt. Es gibt ja auch keine festen Begriffe, denn alles ist relativ und subiectiv. PEITHMANN (*Arch. Gesch. Phil.* XV 1902 p. 253): *Ein Ding lebt den Tod des anderen, d. h. es ist nur eine Verwandlung dessen, was vorher schon bestanden.... Das Unsterbliche offenbart sich in dem Sterblichen, und das Sterbliche ist nur eine vorübergehende Daseinsform des Unsterblichen.* ROHDE (*Psyche*[3] II 149): *Das Eine, das in Allem ist, ist zugleich todt und lebendig, unsterblich und sterblich, ein ewiges « Stirb und Werde » bewegt es.* BRIEGER (*Die Grundzüge d. herakl. Physik, Hermes* 1904 (39) p. 194): *Da das Lebende zu einem Todten und das Todte wieder zu einem Lebenden werden kann, so ist es ziemlich gleichgültig, was etwas augenblicklich ist.... aus dem sogenannten Unsterblichen, den praeexistierenden Seelen, werden durch die Geburt Sterbliche, können im Tode zu unsterblichen werden.* GILBERT (*Gr. Relig-phil.* Leipzig 1911 p. 76): *Das kann nur heissen, dass der Lebenshauch, die Psyche, von dem einem Organismus sich lösend frei wird, um demnächst wieder mit einem anderen Leibe sich zu verbinden.* ROBIN *La pensée grecque et les origines de l'esprit scient.* (Paris 1923) p. 89: *L' individualité de la vie est une mort, et l'immortalité consiste se replacer, dès cette vie si on peut, dans le courant universel.*

fr. 62 esprime dunque il fatto mistico fondamentale dei misteri, cioè la identificazione dell'uomo e del dio, la palingenesi mistica dell'iniziato attraverso la passione e la resurrezione di Zagreo; e il commento di Ippolito ci dice che il filosofo trasse da questo fatto mistico il concetto della identificazione della morte e della vita.

Credo che nelle testimonianze antiche ci sia qualche conferma a questa mia spiegazione. Eraclito, l'autore delle allegorie omeriche, dice, per esempio, che il filosofo «teologizzava» i fenomeni fisici non chiari e che potevano spiegarsi per via di simboli, e cita il frammento in questione [1]. In che potè consistere dunque questo teologizzare e spiegare con simboli le cose fisiche se non nell'esprimerle o rappresentarle teologalmente, cioè allegorizzandole in un mito? E se Eraclito avesse voluto rappresentare con un mito il fatto fisico della vicenda della morte e della vita e della loro reciprocanza, con qual mito avrebbe mai potuto far ciò se non con quello di Zagreo, morto e rinato?

Anche più significativo è il fatto che Clemente Alessandrino cita questo frammento come appoggio al suo discorso intorno alla identificazione dell'uomo a Dio per mezzo del logos, valutandolo come una rappresentazione di uno stato mistico di comunione [2], che era poi l'essenza del mistero e l'origine, secondo noi, del pensiero eracliteo. E finalmente non è certo caso se Massimo Tirio, citando il tanto discusso frammento dopo il fr. 66, si riferisce alla «mutazione di essenza» dei corpi e delle nascite, cioè proprio a ciò che avveniva nella palingenesi mistica del mistero [3].

Un altro argomento a favore della spiegazione orfica sta nell'interpretazione che alcuni scrittori antichi dettero di questo frammento, spiegandolo come un'allusione allo stato

---

[1] HERACL. *Quaest. Hom.* 24 p. 37 Oelmann.

[2] CLEM. AL. III 1 p. 236 Stählin: ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ᾧ σύνοικος ὁ Λόγος.... ἐξομοιοῦται τῷ θεῷ.... θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, ὅτι βούλεται ὁ θεός. Ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Η. ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι. Λόγος γὰ ὡυτός. μυστήριον ἐμφανές. θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ἄνθρωπος θεός.

[3] MAX. TYR. XII 4 p. 489 Davis: μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγήν, ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω, κατὰ τὸν Ἡ. καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων θάνατον, ἀποθνήσκοντας δὲ τὴν ἐκείνων ζωήν,

dell'anima che, mentre noi viviamo, è sepolta, come fosse morta, nel corpo, e che, quando noi moriamo, comincia a vivere la sua propria vita liberata dal corpo [1].

È facile riconoscere in tutto ciò la dottrina orfica dell'incarcerazione dell'anima nel corpo come in una tomba, perchè sconti la primigenia colpa titanica. Da Proclo noi sappiamo che questa dottrina poggiava sul mito della morte di Zagreo [2], perchè gli orfici credevano che, essendo l'uomo discendente dai Titani uccisori di Zagreo, l'anima dovesse purgare questo peccato originale rimanendo temporaneamente chiusa nel corpo come in un carcere [3], dal quale non le fosse lecito uscire prima di avere scontato il suo peccato, perchè l'uomo non deve uccidersi, essendo, attraverso i Titani divoratori di Zagreo, passata in noi parte della natura dionisiaca [4].

---

[1] SEXT. EMP. *Pyrrh. Hypoth.* III 230 Mutschmann: ὁ δὲ ʽΗ. φησὶν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι, ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. PHIL. *Leg. Alleg.* I 108 Brehier: Εὖ καὶ ὁ ʽΗ. κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι, φησὶ γὰρ ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον, ὡς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος. Però anche tra gli scrittori antichi vi fu chi non comprese il detto eracliteo. L'autore del XII (XIII) scritto ermetico dice: ὁ ʼΑγαθὸς δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν [ἀνθρώπους] ἀθανάτους τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς (REITZENSTEIN *Poim.* p. 127). LUCIANO (*Vitar. auct.* 14) mette in bocca a Er. una parodia di questo fr. insieme a una del fr. 52.

[2] PROCL. *In Plat. Remp.* 372: δηλοῖ δὲ (Platone) ἐν Φαίδωνι τότε ἐν τοῖς ἀπορρήτοις λεγόμενον ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμέν.... τὰς τελετὰς μαρτυρόμενος τῶν διαφόρων λῃξέων.... τῶν τε Διονυσιακῶν παθημάτων καὶ τῶν Τιτανικῶν ἁμαρτημάτων. Il testo dice συνθημάτων; Παθημάτων è emendazione del GRUPPE (*Iahrb. f. Phil.* 1889, *Supplementband* XVII p. 717) accettata da Abel. Kroll e Kern leggono συνθημάτων.

[3] DION. CHRYS. XXX p. 550 Dindorf: OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* B 2 Norvin.

[4] PROCL. *In Plat. Crat.* 133 p. 82 Pasquali: OLYMPIOD. *In Plat. Phaed.* A 1, 4 Norvin: Cfr. PLAT. *Phaed.* p. 62 B e SCHOL. Non comprendo come il DELATTE (*Etudes sur la litter. pythagor*: (*Bibl. école haut. étud.*, fasc. 227, Paris 1915) p. 35)

La morte libera dunque l'anima dal corpo e dalla pena dello star rinchiusa in esso. Trasportato dal campo mitico a quello mistico, ciò significa che come il mistero libera l'uomo dalla impurità titanica così la morte libera l'anima dall' impurità del corpo; come l'uomo rivive nel mistero, così l'anima rivive nella morte. E come il mistero non era altro che una catarsi dell' iniziato, così la morte non è che la catarsi dell'anima: l'una e l'altra necessarie per arrivare alla vera conoscenza.

Mistero e morte erano, insomma, lo stesso fatto mistico: individuale nel primo caso, generale nel secondo, ma essenzialmente identici [1].

Ecco come le due dottrine si conciliavano e si fondevano anzi in una sola. L'anima e l' iniziato subiscono un identico rinnovamento; la palingenesi umana del mistero non è che un'allegoria della palingenesi cosmica delle anime: l'uno e l'altro processo sono momenti del perpetuo divenire dell'ente.

9.

Come si attua questo perpetuo divenire? Dice il fr. 51: «Non comprendono come il tutto pur essendo diverso con sè stesso concorda: armonia che consente e dissente come dell'arco e della lira» [2]. **la identità degli opposti nel perpetuo divenire;**

Ippolito riferisce questo pensiero del filosofo sul principio della sua esposizione, quale esempio dei rimproveri che Eraclito muoveva a coloro che non comprendono come il tutto sia distinto e indistinto, generato e non generato, mortale e immortale; come cioè il tutto sia l' identità degli opposti.

---

possa dire che la proibizione pitagorica del suicidio ha lo scopo di non privare la divinità del godimento dell'uomo, che è uno dei suoi beni.

[1] Plut. *De anima* VI 2 fr. 726 *ap*. Stob. *Floril.* 128 (IV p. 107 Meineke): ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται, τότε πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι, διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε.

[2] οὐ ξυνίασι ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει· παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Questo è dunque il pensiero che convien trovare nel nostro frammento, famoso e mal compreso già nell'antichità.

I moderni pensano generalmente che l'arco e la lira allegorizzino la contrapposizione del bene e del male, o della morte e della vita [1], immaginando che le due parti di questa allegoria sieno strettamente unite da un unico concetto, e giustificando con vari argomenti tecnici questa concezione [2]. Ma nessuno ha ancora, per quanto so, impostata la spiegazione su di una base ragionevole e logica.

L'obbiezione più seria a queste varie spiegazioni sta nella loro stessa stranezza. Perchè non è davvero facile trovar le ragioni per cui la lira debba considerarsi come simbolo del bene e della vita, anche se l'arco vien da Eraclito stesso, molto ragionevolmente, connesso alla morte nel fr. 48; non vi è assolutamente nessun appiglio storico o mitico per sostenere la verosimiglianza di questa congettura. Se poi si intende la parola *armonia*, come fanno i più, nel senso di *armonia musicale* — figurata o no — allora non si capisce davvero di che specie di armonia possa essere simbolo l'arco, e come e perchè Eraclito parlasse di un'armonia dell'arco e della lira, come se l'arco fosse uno strumento musicale accordabile con la lira.

Quale può essere dunque il fondamento per una spiegazione?

Se, come è evidente, l'arco e la lira formano un unico concetto, una specie di duplice allegoria od esemplificazione, è chiaro che essi debbono essere legati da un pensiero comune, da una qualsiasi caratteristica che si ritrovi tanto nella lira quanto nell'arco. Questo hanno dimenticato qualche volta

---

[1] LASSALLE I pp. 91, 105 s. (bene e male), SCHAEFER p. 76 (vita e morte), PFLEIDERER pp. 89-90 (vita e morte).

[2] BERNAYS (*Rh. Mus.* VII 1850 p. 94 = *Ges. Abh.* 41 nota) seguito da ZELLER (I^5 2 p. 659 nota) si fonda sulla forma dell'arco e della lira: SCHUSTER (p. 232 e nota) si fonda sulla forma dei due stromenti: SOULIER (p. 160) nel distaccarsi dei bracci dell'arco quando parte la freccia e delle corde quando vibrano; DIELS (*Vorsokr*[3] al fr. 51) si fonda sulla costruzione stessa dei due arnesi; BURNET-SCHENKL (p. 149) sul gesto delle braccia; ecc.

anche gli esegeti antichi: così Platone [1] e Plutarco [2] spiegano il pensiero del filosofo con l'armonizzare musicale dei toni gravi e dei toni acuti; lo spiegano, cioè, dimenticando completamente l'arco, al quale questa spiegazione musicale non si attaglia per nulla.

Orbene, io non so trovare altro elemento comune nei due strumenti fuori della *corda*; null'altro vi è di simile o comune fuori di essa, checchè si sia potuto dire: nè la forma, nè l'azione, nè lo scopo, nè il nome; nulla fuori della corda. Se questo è vero, noi troviamo in un passo di Plutarco, sfuggito finora ai critici al punto che nè il Bywater nè il Diels lo indicano, una spiegazione dell'allegoria eraclitea, che si fonda per l'appunto sulla *corda*, su questo unico elemento comune, e deve quindi essere giusta.

Parlando della educazione da darsi ai fanciulli, Plutarco afferma la necessità di concedere soste al loro continuo lavoro, perchè anche la vita nostra è divisa tra il riposo e il lavoro. E soggiunge: «Perciò fu trovato non solo la veglia ma anche il sonno, nè solo la guerra ma anche la pace, nè solo la tempesta ma anche la bonaccia, nè solo le azioni vigorose ma anche le feste. In una sola parola la sospensione dei travagli ne è il condimento. E ciò si vedrebbe avvenire non solo nelle cose viventi ma anche nelle inanimate; e infatti *rilasciamo gli archi e le lire per poterli tendere*» [3].

Che Plutarco, il quale altre due volte cita la famosa immagine di Eraclito, alluda qui ancora una volta al pensiero del filosofo, di cui, come vedemmo, subì l'influsso potente, non è cosa da mettere in dubbio. Ed ecco che l'allegoria eraclitea acquista un significato del tutto diverso da quello finora attribuitole; perchè non vuole esprimere la armonia di qualità o categorie o fenomeni opposti, come la vita e la morte o il bene e il male, ma *la vicenda di stati opposti nello stesso ente*, come la veglia e il sonno, la bonaccia e la tempesta, e simili, secondo il ben noto pensiero del filosofo. Ora questa successione viene mirabilmente esemplificata dall'al-

---

[1] Plat. *Conv.* p. 187 E. Pl. trova però che Er. si esprime oscuramente.

[2] Plut. *De tranq. an.* 15 p. 473 F — 474 A.

[3] Plut. *De lib. educ.* 13 p. 9 C.

terno tendersi e rilasciarsi della corda; anzi si potrebbe dire che, volendo trovare un esempio concreto e comune di questo concetto, niun altro poteva presentarsi alla fantasia greca così naturalmente come l'arco e la lira. Si potrebbe osservare che uno solo dei due esempi poteva bastare; ma si deve riflettere che questo accostamento di due strumenti così profondamente diversi nello scopo e negli effetti, come l'arco e la lira, serve a mostrare non solo la permanenza dell' identità del soggetto attraverso stati opposti — così come il tutto è insieme mortale e immortale, o diviso e indiviso — ma altresì la universalità di questa legge, la quale ha valore per enti così diversi come l'arco e la lira. L'accostamento, insomma, di questi due strumenti generalizza quella legge che per l'uno e per l'altro, preso a sè, aveva solo valore particolare, e ne rende evidente la universalità. Tutti gli enti, per quanto diversi nella loro essenza e nel loro fine, dice Eraclito a chi sa capirne l' immaginoso linguaggio, conservano la loro identità nella diversità degli stati; tanto è vero che ciò avviene perfino in oggetti così diversi, come l'arco e la lira [1].

E qui di nuovo ci soccorre Plutarco.

Il quale nel suo trattatello *Della procreazione delle anime*, citando di nuovo questo frammento, fa, a mo' d' introduzione, talune considerazioni, con le quali vuole arrivare ad affermare la esistenza di una necessità che dalla discrepanza

---

[1] Ora si può comprendere come la lezione παλίντροπος, che è in Ippolito, sia errata, e giusta invece l'altra παλίντονος che è usata da Plutarco e accettata da Bywater, mentre Diels segue Ippolito. Nè pare esatto, come asseverano coloro che accettano παλίντονος, che questa parola si riferisca alla forma dell'arco (p. es. ZELLER I 52 p. 659 nota). Παλίντονος è usato nel senso di cosa che rimbalza, o che si tende e distende in HOM. O 266 e O 443; παλίντονος preso in questo senso e applicato alla discorde armonia dell'universo in perpetua lotta con sè medesima, ha una inesprimibile potenza rappresentativa. Lo SCHLEIERMACHER pensò al tendersi e stendersi della corda: *das bald Auseinandergehen und Gespanntwerden nach irgendeiner Seite bald wieder zurüktreten in den vorigen Stand und nachgelassen werden, muss, wie die ganze Tätigkeit der Lyra und des Bogens, so auch das ganze Leben der Welt ausmachen* (*Werke* III 2 p. 67), ma non arrivò a intuire l'unità nella diversità degli stati.

e dalla discordia fa uscire l'accordo; e cita come esempio l'armonia che risulta da suoni e da intervalli, dove il suono è pur sempre unico, ed è l' intervallo dei suoni che crea la diversità, dalla cui mescolanza nasce la melodia [1]. Non concordanza o mescolanza dei fenomeni opposti, ma alternarsi di stati diversi: questi sono, secondo Plutarco, i suoni e gli intervalli, attraverso ai quali si forma la melodia.

Lo stesso concetto ritorna ancora una volta nel trattato su *Iside e Osiride*, là dove Plutarco, dopo aver citato il frammento eracliteo, nonchè due versi di Euripide (fr. 21 Nauck), spiega come il mondo sia retto da due forze che agiscono in senso contrario e lo rendono vario e pieno di mutazioni [2]. Ed ecco di nuovo torna il solito concetto della varietà, o variabilità degli stati dell'ente, ossia della sua unità nel suo divenire [3].

Questo è dunque il significato del frammento tanto discusso.

Il quale riesce facilmente comprensibile e consono ai nostri criteri, se intendiamo *armonia* non nel senso musicale — come fecero Platone e Plutarco, il primo dei quali dichiara, però, di non aver capito l'oscuro filosofo, e come fanno quasi tutti gli interpreti — creando così l' insuperabile ostacolo di un pensiero che nel senso musicale non vuol dir nulla [4], cioè di una armonia che par riferirsi anche all'arco e che musicalmente non può riferirsi se non alla lira, ma se intendiamo *armonia* etimologicamente, nel senso di *compagine*; allora

---

[1] Plut. *De anim. procr.* 27 p. 1026 A.

[2] Plut. *De Is. et Os.* 45 p. 369 B s.

[3] Secondo Simplicio Eraclito τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγει συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρης (Simpl. *In Arist. Phys.* I 2 p. 50 Diels). Il verbo συνιέναι non può riferirsi all'arco e alla lira presi a sè, perchè essi non possono certo nè concordare nè identificarsi, ma solo a *stati diversi del medesimo ente* come si vede nell'arco e nella lira presi ciascuno a sè. Coloro — e sono i più — che hanno considerato *arco e lira* come termini di un binomio, e non come esempi, che cioè hanno creduto che secondo E. l'arco e la lira fossero in sè stessi opposti e concordi reciprocamente, non hanno riflettuto abbastanza su questo luogo.

[4] παλίντονον τόξον verstünde man, aber παλίντονος ἁρμονίη kann schwerlich auf die gerissene Saite gehen, dice Diels che preferisce perciò leggere παλίντροπος. Porfirio (*De antro nymph.* 29 p. 26 Holsten) usa παλίντονος ἁρμονία nel senso di compagine.

troviamo un significato chiarissimo e filosoficamente profondo; quello stesso, cioè, che è contenuto nel fr. 8: « ciò che è discorde concorda e dalle cose diverse sorge la più bella delle armonie »[1]. Ed anche nel frammento 171, con la bella immagine del ciceone — bevanda mista di vino, farina d'orzo, e cacio tritato — che si decompone se non è agitato in modo da conservare la mistura; che, cioè, riceve la sua essenza, o quella che diremmo la « ciceonità », dal movimento[2].

Questa compagine, che perpetuamente concorda e discorda da sè, che perennemente si scinde e si riunisce, è poi l'universo stesso; la corda non ha vita, non ha, direi quasi, personalità, se non in quanto perpetuamente passa vibrando, e tendendosi e rilasciandosi, attraverso stati opposti; in questo passaggio sta la sua vita: se si ferma, non dà più suono, non è più nulla. E così l'universo solo *è* in quanto *diviene*; e nel suo perpetuo divenire sta la sua essenza[3]. Gli è come il fiume — per parlare il linguaggio di Eraclito — che a chi ci scende manda contro sempre onde diverse[4], e nel quale si è e non si è[5].

Universalizziamo, sia pure paradossalmente, questo concetto, e troveremo che non solo il tutto è identico, pur nella diversità dei suoi stati, ed è mortale ed immortale, diviso e indiviso, perchè perpetuamente muore e risorge, si scinde

---

[1] Fr. 8: τὸ ἀντίζουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. Anche qui il DIELS intende *armonia* nel senso musicale ed è perciò costretto a tradurre ἐκ τῶν διαφερόντων « aus verschiedenen Tönen », forzando il testo. Dietro a lui, naturalmente, la CARDINI (« dai differenti *toni* »). Il BODRERO intende rettamente « dalle cose diverse ».

[2] Crisippo, che aveva adottato taluni miti, per interpretarli, all'esempio eracliteo del ciceone (PHAEDR. EPIC. *De nat. deor.* p. 19 Petersen) paragonava al ciceone l'eternità del movimento che tutto rimescola (PLUT. *De stoicor. rep.* p. 1049 F). Così Eraclito in LUCIANO (*Vitar. auct.* 14) dice che ἐς κυκέωνα πάντα συνειλευνται.

[3] Cfr. PORPH. *De antro nymph.* 2: τὰ μὲν ἀριστερά, τὰ δὲ δεξιά, νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων.

[4] Fr. 12.

[5] Fr. 49 a. V. anche il fr. 91.

è si fonde; ma concluderemo che anche gli stessi stati particolari sono identici, in rapporto certo a questa universale legge che li identifica nel tutto. Ed ecco perchè «una identica cosa è in noi vivo e morto, e sveglio e dormente, e giovane e vecchio: poichè queste cose tramutate sono quelle e quelle a lor volta tramutate sono queste»[1]. Ecco perchè «per la gualchiera la via diritta e torta è una e identica»[2]; e perchè «la via in alto e in basso è una e identica»[3].

Attraverso questi stati opposti il nostro io permane nella sua identità; questo dice Eraclìto nel suo strano e superbo linguaggio. E Plutarco, nel commento che fa seguire al fr. 88, ci spiega come questo reciproco superamento della vita e della morte stia nella successione delle varie generazioni, per cui il fiume della vita scorre continuamente e la stessa prima causa ci dà la vita e la morte[4]. E altrove, con parole e pensieri tutti eraclitei, appoggiando il suo dire con due citazioni del filosofo, egli ci spiega come la celerità delle mutazioni disperde e riconnette alternamente la compagine delle cose, e come l'uomo si tramuta nel vecchio, il giovane nell'uomo il fanciullo nel giovane, il bambino nel fanciullo, e così l'ieri nell'oggi e l'oggi nel domani; e come nessuno permane uno, e come noi siamo molti, e come la materia si aggiri intorno a un unico fantasma, e come l'ente sia e non sia lo stesso, e vada sempre mutandosi[5].

Qual'era l'origine prima di questa concezione eraclitea? Donde venne al nostro filosofo questa potente intuizione?

Sesto Empirico ripete, tal quale Plutarco, che il filosofo identificava la vita e la morte; ma aggiunge una spiegazione preziosa: egli dice che, secondo Eraclito, quando viviamo

---

[1] Fr. 88: ταὐτὸ τ'ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

[2] Fr. 59: γναφείῳ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σχολιὴ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή.

[3] Fr. 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

[4] Plut. *Cons. ad Apoll.* 10 p. 106.

[5] Plut. *De E ap. Delph.* 18 p. 392 B s. Sugli elementi eraclitei in questo passo v. Bernays *Rh. Mus.* VII p. 101 = *Ges. Abh.* p. 48.

le anime sono sepolte in noi e quando moriamo esse vivono [1].

Questo semplice accenno di Sesto è come uno sprazzo di luce, perchè grazie ad esso apprendiamo quale fosse l'origine della concezione eraclitea; essa derivava dalla dottrina orfica, cioè da quella dottrina che, immaginando le anime sepolte nel corpo durante la vita umana, concludeva che la vera vita era nella morte, e che la vera morte era nella vita. Questa l'origine mistica della intuizione eraclitea; la quale, in fondo, non fa che razionalizzare e universalizzare il mito orfico, concependo in ultima analisi questa perpetua alternativa di morte e di vita — in cui si condensa e si risolve qualsiasi opposizione di stati particolari — come palingenesi perpetua dell' individuo e del mondo.

Plutarco, dopo aver citato il pensiero eracliteo nel trattato *Intorno a Iside e Osiride*, aggiunge alcune considerazioni che confortano quanto siamo venuti dicendo.

Una antichissima dottrina di origine ignota — dice Plutarco — tramandata nei discorsi e nei misteri barbari ed ellenici, insegnava che il tutto non si libra senza ragione nè guida e non è unica la forza che lo regge, ma che le cose sono miste di male e di bene, che le due forze contrarie guidano in senso opposto il mondo, il quale perciò è vario e pieno di mutazioni.

I «misteri barbari», ai quale allude Plutarco [2], sono (intendendo questa parola così come la intendeva egli) quelli persiani e caldei, che lo scrittore greco nomina esplicitamente dopo queste parole; e i misteri greci cui egli accenna, ma non più ricorda per ragioni assai comprensibili, che mai possono essere se non i misteri orfici?

Ecco dunque qual è il contenuto e l'origine del pensiero espresso nella famosa immagine eraclitea dell'arco e della lira: la permanenza dell' io attraverso stati opposti e diversi, che egli deve perpetuamente attraversare, con eterna

[1] SEXT. EMP. *Pyrrh. Hyp.* III 230: ὁ δὲ Ἡ. φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι: ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.

[2] PLUT. *De Iside et Os.* 45 p. 369 B.

vicenda: la rinascita perpetua dell'ente; la palingenesi eterna, così come l'insegnava l'orfismo. Ed ecco perchè, secondo Ippolito, questa allegoria era espressa nel capitolo in cui il filosofo aveva condensato la somma della sua filosofia orfica, e serviva a lumeggiare il suo pensiero fondamentale.

Questo è quel che possiamo conoscere del *Discorso teologico* di Eraclito, attraverso una ricostruzione alla quale, se non ci illudiamo, le manchevolezze inevitabili non tolgono la verosimiglianza.

Esso era intitolato *Discorso teologico* perchè dalla teologia orfica prendeva l'aire. Infatti, partendo da essa, affermava la dottrina orfica dell'incarcerazione dell'anima nel corpo, per assurgere alla dottrina escatologica nel suo duplice aspetto del premio e del castigo, e, universalizzando l'esperienza mistica del mistero, cioè la identificazione dell'uomo e del dio, arrivava a concepire l'universo intero come una unità degli opposti. Nel *Discorso teologico*, insomma, Eraclito cercava i fondamenti antropologici e cosmologici della sua dottrina entro la teologia orfica [1].

Questa essenza teologica può parer strana e inaccettabile a chi è uso considerare Eraclito come il più moderno dei filosofi greci. E infatti la sua dottrina dell'unità degli opposti, che ne fa in ultima analisi un relativista, e più ancora la sua dottrina del perpetuo divenire, pare in contrasto per la sua modernità con questa vecchia e bizzarra teologia orfica: non si capisce come un filosofo che avrebbe senza dubbio riscosso l'approvazione di Onomacrito, possa aver avvinto gli spiriti di Hegel, Schleiermacher, Lassalle. Gli è che tanto

---

[1] Questa ricostruzione è diversa da altri tentativi di ricostruzione nei quali si parte da idee aprioristiche. Tipici esperimenti di questo genere sono quelli dello SCHUSTER (*Herakl. von Eph.* in *Acta soc. phil. Lipsiensis* III (Leipzig 1873) pp. 1-398), che volle ricostruire il libro di E. possibilmente nella sua forma originaria (*möglichst in seiner ursprünglichen Form* p. 6; *möglichst das Original wiederherzustellen* p. 10), e dello SCHULTZ (*Pythagoras und Heraklit* (*Studien zur antiken Kultur* I Leipzig-Wien 1905) che, negata l'utilità di un riordinamento dei frammenti, propugna lo studio di essi in sè e per sè, e li ricompone poi in una serie del tutto soggettiva (p. 96; cfr. p. 33 s.).

era vecchia la teologia di Eraclito quanto era moderno il suo spirito: come l'orfismo, da un lato egli sprofondava le sue radici nel passato ma dall'altro guardava verso l'avvenire. E il mito di Zagreo fu per lui solo il germe di una dottrina che fa di lui il primo dei filosofi moderni.

10.

sì che nella mistica orfica va cercata l'origine dell' antintellettualismo e del dogmatismo eraclitei.

L'essenza del pensiero eracliteo va dunque cercata nel mistero. Non nel senso che il mistero contenesse qualche teoria la quale, svolta o modificata, avrebbe dato origine alla filosofia eraclitea [1], ma nel senso che dalla esperienza mistica del mistero il filosofo di Efeso trasse, attraverso a un processo di razionalizzazione, la sua interpretazione del mondo.

L'origine della speculazione orfica era, in altri termini, la palingenesi mistica.

La filosofia eraclitea ha infatti quel medesimo suggello di realismo che già vedemmo nella palingenesi mistica. Come questa era considerata quale un avvenimento reale, così la conoscenza per Eraclito è un processo reale che avviene per via di estasi, e cioè mediante la reale fuoruscita dell'anima dal corpo, cioè mediante un processo che corrisponde perfettamente a quello estatico del mistero.

Questo processo realistico della conoscenza eraclitea è affermato chiaramente da Calcidio. «Heraclitus vero consentientibus stoicis — egli dice — rationem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana: propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare» [2]. Eraclito affermava dunque, secondo Calcidio, la possibilità di arrivare alla conoscenza divinatoria. Or questa teoria concorda esattamente con la teoria eraclitea della

---

[1] Questo è il concetto che informa l'opera dello PFLEIDERER *Die Philos. Herakleitos im Lichte der Mysterienidee* (Berlin 1886) dove però dei misteri non si parla mai nè si precisa quale fosse questa idea.

[2] CHALCID. *In Plat. Tim.* 252 p. 284 Wrobel.

conoscenza come è esposta da Apollonio Tianeo e da Sesto Empirico. Secondo Apollonio, il filosofo afferma che l'uomo è per sua natura *álogos*, cioè privo d'intendimento e di ragione [1]; e Sesto Empirico ci informa ampiamente come, secondo Eraclito, l'uomo arriva alla conoscenza [2]; la quale consta di due elementi: la sensazione (*aisthesis*) e la ragione (*logos*); ma la prima non dà la nozione perchè è infida, ed è il *logos* che le «suppone» un criterio conoscitivo. Quando noi, per inspirazione, diventiamo partecipi del *logos* divino, allora diventiamo intelligenti; e questa partecipazione avviene con ciò che durante il sonno la mente, attraverso i pori sensibili, si mette in comunicazione col *logos* divino che la circonda, e con ciò acquista il potere razionale. Senza questa comunione col *logos* la conoscenza agli uomini è impossibile: «da quel verbo col quale più continuamente han relazione discordano, e le cose in cui cotidianamente s'imbattono appaiono loro straniere» [3] perchè «la natura umana non ha opinioni ma le ha la divina» [4] e «sono cattivi testimoni gli occhi e le orecchie di coloro che hanno anime barbare» [5], anime cioè prive di quel criterio, proveniente dal *logos*, mediante il quale si giudicano le sensazioni. Questo *logos* divino con cui l'anima comunica [6] nella

---

[1] SEXT. EMP. *Adv. Math.* VII 126-131 Mutschmann. Su questa dottrina v. PASCAL *Sopra un punto della dottrina eraclitea. Rend. Ist. Lomb.* XXXIX 1906 pp. 201-2.

[2] τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδήποτε ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον κάτ' Ἡ. δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα — ἐν δὲ ἐγρηγόρσει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλῶν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν.

[3] Fr. 72: ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγχυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

[4] Fr. 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

[5] Fr. 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

[6] La spiegazione della frase «anime barbare» come anime «ἄλογοι», cioè anime prive del *logos*, è di SESTO (*Adv. math.* VI 126). Con questo frammento par contraddica il fr. 55 (quelle cose di cui la vista o l'udito sono l'appren-

conoscenza, secondo Sesto, è poi quella *divina ratio* con la quale, secondo Calcidio, l'anima comunica nella divinazione. Dunque la conoscenza, secondo Eraclito, era un fatto divinatorio, realistico, che avveniva tale quale lo pensavano i mistici del Rinascimento. Paracelso, affermando che solo chi si riunisce a Dio riconosce l'origine delle cose, dice ciò che Eraclito enuncia quando fonda la conoscenza sulla comunione col *logos* divino.

Con questa concezione realistica della attività spirituale si connette intimamente la concezione tutta greca del reale distacco dell'anima dal corpo durante il sonno e mediante la morte, che è poi tutt'una cosa con la concezione realistica dell'estasi.

Con questo fondamento è forse possibile intendere il fr. 26 tanto discusso: «l'uomo ottiene per sè la luce nella notte morendo, e mentre vive raggiunge il morto dormendo, spenti gli occhi; svegliatosi comprende il dormiente»[1] Clemente, dopo avere svolto il pensiero che la notte è favorevole alla riflessione e che le iniziazioni si fanno di notte perchè questa favorisce il distacco dell'anima dal corpo, aggiunge che quanto si dice del sonno può dirsi anche della morte, poichè ambedue consistono nel distacco dell'anima dal corpo, l'una più e l'altro meno[2]; e cita il fr. 26.

---

dimento, queste io preferisco). Esso appare a noi inconciliabile con la dottrina eraclitea, salvo che E. non voglia dire che egli proprio non ha.... anima barbara. Ciò che del resto indubbiamente egli pensava.

[1] ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ ἀποθανών, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων ἀποσβεσθείς, ἐγρηγορὸς ἅπτεται εὕδοντος. Sulle varie interpretazioni di questo frammento, nella cui discussione non mi dilungo, v. Lenz *In Herakl.* 26 in *Hermes* 1915 p. 694 s. Come esempio delle aberrazioni alle quali arrivarono gli esegeti basti la versione del Diels: *Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wann er gestorben ist, im Leben berührt er den Toten im Schlummer, wann sein Augenlicht erloschen: im Wachen berührt er den Schlummernden.* In questa versione io non so trovare alcun senso, e pure Reinhardt (*Parmenides* Bonn 1916 p. 215) la trova « die einzig mögliche ».

[2] Clem. *Al. Strom.* IV 141 II p. 310 St.: ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον,

Dunque, se l'elemento comune del sonno e della morte è il distacco dell'anima dal corpo, si comprende perchè Eraclito, dopo aver detto che morendo l'uomo ottiene la luce, cioè la conoscenza, aggiunga che egli, dormendo, raggiunge il morto. Gli è che durante il sonno, staccandosi l'anima parzialmente dal corpo, l'uomo entra in uno stato èstatico che favorisce quella conoscenza che pienamente è data solo mediante il completo distacco, cioè mediante la morte; e quando si è svegliato, comprende il dormente, comprende ciò che ha veduto nel sonno. Da ciò il valore profetico e divinatorio che gli antichi attribuivano al sogno; e insieme la limitazione che pone Porfirio, affermando che la conoscenza che dà il sogno è imperfetta e quasi indiretta [1]. A paragone, s' intende, della conoscenza completa che dà la morte.

Per questo dice Pindaro in un frammento, che concorda stranamente col pensiero eracliteo, che l'anima dorme mentre il corpo è vivo, ma quando il corpo dorme essa con i sogni mostra «il giudizio venturo dei piaceri e dei dolori» [2], cioè le pene e le gioie dell'Ade, cioè l'oltretomba. Ed Eschilo dice nelle *Eumenidi* che l'anima durante il sonno ha la vista acuta, ma invece di giorno non vede il destino dei mortali [3].

Se il sonno dà la conoscenza, allora possiamo ben dire che ognuno di noi nel sonno si schiude un mondo suo proprio; mentre nella veglia, mancando questa personale comunione col divino, il mondo delle nostre idee è quello di tutti. E allora possiamo dire con Eraclito che «per i veglianti vi è un unico mondo comune» [4]. E ancora: se nello stato di estasi del sonno l'anima nostra si

---

[1] Porphyr ap. Macrob. *Somm. Scip.* I 3 17-18: *anima cum ab officiis corporis somno paululum libera est, interdum aspicit non numquam tendit aciem nec tamen pervenit, et cum aspicit tamen non libero et directo lumine videt sed interiecto velamine quod nexus naturae caligantis obducit.*

[2] Pind. fr. 131 Bergk-Schröder: εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων ἀτὰρ εὑδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

[3] Aesch. *Eum.* 104: εὕδουσα γὰρ φρὴν ὄμμασι λαμπρύνεται, ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος βροτῶν.

[4] Fr. 89: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι (τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι).

congiunge con quella ragion divina che regge l'universo, si può dire che nel sonno noi cooperiamo in certo modo a questa ragione divina, e comprendiamo Eraclito quando dice nel fr. 75: «i dormienti sono operai e cooperatori delle cose che avvengono nel mondo»[1].

La conoscenza per Eraclito era dunque non una attività dello spirito, come per noi, ma una operazione direi quasi materialistica dell'anima, consistente nell'uscita di essa dal corpo e nel suo congiungimento con la ragion divina; era divinazione, insomma, o estasi che dir si voglia; ed estasi e conoscenza era il mistero.

Questa l'origine di quella caratteristica superbia eraclitea verso la conoscenza logica: non era tracotanza, era sicurezza di possedere una verità, frutto di una esperienza che altri nè aveva nè poteva immaginare. «La divinazione — dice Ippocrate — è una cosa cotale: mediante le cose manifeste conosce le cose celate, e mediante le celate le manifeste, e mediante quelle che sono, quelle che saranno, e mediante quelle che sono morte, quelle che vivono; e per mezzo di chi non comprende quegli che sa capisce sempre rettamente, e chi non sa, a volte in un modo a volte in un altro»[2]. La conoscenza sensitiva e intellettiva è dunque inutile se, contro e fuori di essa, si può conoscere ciò che sta fuori dei sensi e della ragione[3].

Ma non tutti possono avere questa conoscenza; l'ha soltanto chi è passato attraverso l'esperienza del mistero, solo colui, insomma, la cui anima è realmente uscita dal corpo e ha realmente preso contatto con le cose divine. Da ciò quel particolare orgoglio, quella cieca fiducia nelle proprie conoscenze, che caratterizza il mistico: Eraclito sente a tal punto la grandezza del suo pensiero da proclamar questo eterno e da affermar che gli uomini non lo possono capire:

---

[1] Fr. 75: (τοὺς καθεύδοντας ὁ 'H.) ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς ὧν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

[2] HIPPOCR. *De Diaeta* I 12 (BYWATER pp. 64-5; DIELS I p. 108).

[3] PS.-PLAT. *Definit.* P. 414 B: μαντεία ἐπιστήμη προδηλωτικὴ πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως.

«di questo verbo che sempre è, gli uomini non han comprensione nè prima di averlo udito nè avendolo primamente udito»[1]. Perchè la ragione umana è così povera cosa che «tali cose molti non pensano, nelle quali si imbattono, nè appresele comprendono»[2]; sì che gli uomini, «senza capire udendo somigliano ai sordi»[3]. Per Eraclito insomma «l'indole umana non ha opinioni»[4] e sono «balocchi fanciulleschi i pensamenti umani»[5] e «il molto sapere non insegna ad aver intelletto»[6]. Dobbiamo meravigliarci se il gran filosofo, forse pensando a sè stesso, affermava che uno val diecimila se è il migliore? [7]

Questo disprezzo per l'attività razionale non dipendeva, però, da presunzione o soverchia fiducia in sè stesso, chè anzi il filosofo ammonisce a non concludere a vanvera sulle cose supreme[8], ma dalla persuasione che le nostre conoscenze sono subbiettive e relative, e perciò non è partendo dai dati della esperienza che si può arrivare alla conoscenza. Secondo Eraclito l'intelligenza fa vedere le cose, non l'essenza delle cose, che sta in questa perpetua, discordante armonia, in questa unità che in sè identifica le diversità. Infatti gli attributi opposti che noi assegniamo all'ente non esistono in esso come realtà obbiettiva, ma sono un prodotto della nostra subbiettività, cioè della personale e limitata esperienza che ciascuno di noi ha dell'ente. «Il dio è giorno notte, inverno state, guerra pace, sazietà fame, e si tramuta così come il fuoco, quando si mescoli a profumi, si denomina secondo

---

[1] Fr. 1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

[2] Fr. 17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν.

[3] Fr. 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν.

[4] Fr. 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας.

[5] Fr. 70: 'H. παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

[6] Fr. 40: Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

[7] Fr. 40.

[8] Fr. 47.

il piacere di ognuno»[1]. Il giudizio umano dipende da uno stato d'animo: «La malattia fa dolce la salute, il male il bene, la fame la sazietà, la stanchezza il riposo»[2], o dalle nostre specifiche condizioni di vita; per esempio «l'acqua marina è purissima e impurissima, ai pesci bensì bevibile e salutifera, ma agli uomini imbevibile e mortifera»[3]. E così avviene che «per il dio tutte le cose son buone e giuste, ma gli uomini alcune tengono per ingiuste altre per giuste»[4].

La conoscenza umana è dunque relativa e subiettiva, coglie gli attributi dell'ente, ma non l'ente, vede l'apparenza ma non l'essenza: «gli uomini si ingannano nella conoscenza delle cose visibili»[5]. Se tutte le nostre conoscenze fossero sensitive noi potremmo conoscere le cose con i sensi: «se tutte le cose esistenti fumo divenissero, le narici le distinguerebbero»[6]. Ma non è così. E allora, poi che l' intelligenza non serve a far capire le cose, poichè le cose ci appaiono fatalmente scisse e diverse, così come noi le sperimentiamo parzialmente e fenomenicamente e non così come sono nella loro essenziale unità, poichè «l'armonia invisibile è migliore di quella manifesta»[7] occorre un'altra forma di conoscenza, che ci renda capaci di cogliere l'essenza delle cose, che è più vera che non la loro apparenza: la conoscenza mistica o intuitiva, che consiste non in un atto intellettivo, ma in una identificazione di noi

---

[1] Fr. 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

[2] Fr. 111: νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

[3] Fr. 61: θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

[4] Fr. 102: Τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.

[5] Fr. 56: ἐξεπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν.

[6] Fr. 56: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

[7] Fr. 54.

e del mondo, nella nostra comunione con la essenza del mondo per modo che noi lo comprendiamo nella sua essenziale unità.

Questa posizione antintellettualistica porta a un dommatismo tanto più rigido quanto più religioso è il suo fondamento. Colui il quale crede di aver raggiunto la verità con i mezzi che gli dà la sua ragione potrà dubitare di questi e ricredersi; ma colui che è persuaso di aver conosciuto la verità in Dio non ne dubiterà mai, perchè questo dubbio più che toccar lui tocca Dio. Il mistico potrà essere contraddetto e deriso da tutto il mondo; egli rimarrà persuaso che tutto il mondo ha torto e lui solo ha ragione, e attenderà giustizia non dalla ragione umana ma da Dio, perchè egli non può dar la dimostrazione di una cosa che egli sa, ma non può dimostrare. E sorriderà del sempliciotto che sbigottisce a qualunque discorso [1], e gli darà del cane che abbaia a ciò che non capisce [2].

Sesto Empirico accusava Eraclito di essere un dommatico negando risolutamente che la filosofia scettica fosse avviamento a quella di lui. Per Sesto, Eraclito si distingueva dagli scettici in ciò: che su molte cose oscure si esprimeva dommaticamente, e che i suoi dommi erano espressi temerariamente [3]. Or chi ben guardi, quest'avversione dello scetticismo contro il dommatismo non è se non una delle tante fasi dell'eterno conflitto tra razionalismo e misticismo. Il misticismo non può essere che dommatico, non può fare altro, cioè, come dice Sesto, se non porre come esistente quella cosa che dice di dommatizzare [4].

E in un'altra cosa Eraclito ricorda i mistici: in quella caratteristica umiltà spirituale che è il fondamento della loro superbia mentale. Perchè il mistico è convinto, sì, di possedere una verità che trascende e sfida la ragione umana, ma sa anche che di questa verità egli non è scopritore ma solo depositario, che egli la deve a Dio, e che Dio parla per bocca

---

[1] Fr. 87.
[2] Fr. 97.
[3] Sext. Emp. *Pyrr. Hyp.* I 210: Ἡ. περὶ πολλῶν ἀδήλων ἀποφαίνεται δογματικῶς. Ivi 212: ὁ σκεπτικὸς πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Ἡ. δογματιζόμενα ὡς προπετῶς λεγόμενα διαβάλλει.
[4] Sext. Emp. I 14: ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν.

sua. Avviene quindi nel mistico un singolare processo, per cui egli, nell'atto che afferma la verità del proprio pensiero, nega dignità al proprio io pensante; il suo pensiero acquista validità indipendentemente dal suo spirito, come avviene per gli assiomi matematici. Ed ecco il superbo Eraclito affermare che l'unità delle cose non è lui, Eraclito, che la afferma, ma il suo verbo; quel verbo ch'egli ha intuito per volontà divina, che non è opera sua, da poichè la ragione umana non ci può arrivare: «non me ma il verbo ascoltando è savio convenire che tutte le cose sono una»[1].

Per arrivare a questa piena e assoluta conoscenza, la quale sta al di sopra perfino dell'intendimento, occorre la volontà, occorre cioè la fede. Cercate e troverete, picchiate e vi sarà aperto, disse Gesù. Chi non ha questo impulso verso Dio e non aspira a congiungersi a Lui, non può arrivare alla conoscenza. Perchè «una sola cosa è la saggezza, conoscere la ragione la quale governa ogni cosa mediante ogni cosa»[2]. E «chi non spera non ottiene l'insperabile che senza speranza non può esser conosciuto»[3]; perchè «la conoscenza del divino si sottrae in gran parte all'intelligenza a causa dell'incredulità», e gli «increduli non sanno nè udire nè parlare»[4]. Anche S. Paolo insegnava a sperare contro speranza[5], e a camminare per fede non per aspetto[6]; ottenendo così la conoscenza di Dio. Speranza e fede, erano i fondamenti della conoscenza eraclitea, come

---

[1] Fr. 1: οὐκ ἐμοῦ ἀλλά τοῦ λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφὸν εἶναι ἓν πάντα εἶναι.

[2] Fr. 41: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

[3] Fr. 86: (τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ) ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι.

[4] Fr. 19: (ἀπίστους εἶναι τινάς ἐπιστύφων Ἡ. φησιν) ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

[5] *Rom.* IV 18 (Abramo): παρ'ἐλπίδα ἐπ'ελπίδι ἐπίστευσεν.

[6] *II Cor.* V 7 Buttmann: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους. Cfr. *Ephes.* IV 13, *Col.* I 9, I *Cor.* VIII 3. Sulla fede di san Paolo vedi PFLEIDERER *Der Paulinismus* (Leipzig 1873) p. 162 s. spec. 168 e BEYSCHLAG *Neutest. Theologie* (Halle 1896) II p. 178 s.

per i mistici del medio evo e del Rinascimento [1], i quali insegnavano ad attingere nella propria anima i mezzi per arrivare alla conoscenza, e con i quali Eraclito poteva ripetere «ho ricercato me stesso»[2]. Perchè «agli uomini tutti è dato conoscere sè stessi e riflettere»[3].

In sè stesso egli attinse la sua filosofia: nella sua stessa esperienza. Prima di *concepire* il mondo nel suo perpetuo rinnovarsi, egli dovette *sentire* il rinnovamento del proprio; prima di identificare il mortale all'immortale, egli dovette sentire in sè stesso il dio attualmente confuso con l'uomo; prima di affermare la palingenesi cosmica, egli dovette realizzare la sua propria palingenesi. Così il cristiano, può, sì, universalizzare la morte e la resurrezione del Cristo a simbolo della vicenda cosmica, ma non può sentire la attualità di questo simbolo se prima egli stesso non è morto e rinato in Cristo.

Il pensiero di Eraclito era dunque, in conclusione, esso stesso un *mistero*, così come *mistero* denominarono i primi cristiani le supreme verità, e *misteri* chiamavano i naturalisti del rinascimento i fenomeni cosmici; esso non era teoria, non speculazione, ma esperienza del divino [4].

Questa potenza mistica costituì il segreto per cui il filosofo di Efeso esercitò tanto fascino sui primi cristiani. Noeto aveva avuto una intuizione profonda quando, sotto la grave mora del mito orfico, aveva scoperto quella che era la luce vera del pensiero eracliteo, cioè la continua rinascita, l'eterno trionfo della vita sulla morte; Cristo, insomma, per-

---

[1] Intorno all'origine mistica della filosofia naturale v. Joel *Der Ursprung der Naturphil. aus. d. Geiste d. Mystik* (Iena 1906).

[2] Fr. 101: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Plutarco (*Adv. Col.* 10 p. 1118 D) allude forse al contenuto religioso di queste parole dicendo: ὁ 'H. ὡς μέγα τι καὶ σέμνον διαπεπραγμένος ἐδίζησάμην λέγει ἐμεωυτόν.

[3] Fr. 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν.

[4] Considero dunque come del tutto errata l' idea di Reinhardt (*Parmenides* p. 256) che sia fallito il tentativo di dedurre la filosofia greca dalla mistica e che il «razionalista» Parmenide fosse il predecessore di Er.

petuamente risorto. E a lui, come a noi, il tragico filosofo efesino era apparso nel suo verace aspetto: profeta incompreso del pensiero cristiano.

II.

E dopo Eraclito l' influsso orfico, meno profondo in Empedocle e in Parmenide, trionfa in Platone,

Eraclito rappresenta la fase più arcaica del pensiero greco, quando la filosofia era ancora confusa con la religione e la razionalità soggiaceva ancora alla mistica.

A questa prima fase, la più feconda certo del pensiero greco, succede un secondo periodo in cui la razionalità non supera il misticismo, ma non è neanche dominata da questo, bensì attua una transazione con esso, accettandone taluni dati, dando una impressione di slegato e disarmonico cui manca la piena compattezza del pensiero eracliteo. Questo credo che sia il caso di Empedocle, del quale si può dire che molto attinse dall'orfismo [1], come la successiva palingenesi [2], la formazione progressiva del corpo umano [3], il mito cosmico del mondo [4], togliendo anche interi emistichi dalla letteratura orfica [5]; ma non si può dire che fosse un orfico, benchè fungesse anche, come pare, da mediatore tra l'orfismo e il dualismo cosmogonico di Anassagora [6] il quale avrebbe derivato la sua dottrina della mente dalla cosmogonia orfica [7]. Per Empedocle l'orfismo non è esperienza mistica vissuta, come

---

[1] V. specialmente KERN *Emp. und die Orphiker* in *Arch. Gesch. Philos.* I 1888 pp. 498-508; inoltre KERN *De Orphei Epimen. Pherec. Theogon. quaest. sel.* (Berlin 1888) p. 58; CAPELLE *Altgriech. Askese* in *Jahrb. für d. klass. Alt.* XIII 1910 p. 690 s.; DIETERICH *N.* pp. 109, 119, 127; EISLER *Weltenmantel und Himmelzelt* (München 1910) p. 690.

[2] Cfr. EMP. fr. 117 e ABEL 222 e 223 KERN 224 a b. Tutta la dottrina religiosa dei Καθαρμοί poggia sulla trasmigrazione delle anime.

[3] EMP. fr. 95 sg.; cfr. la dottrina orfica in ARIST. *De gener. anim.* II 734 b, 16.

[4] Emp. seguiva la dottrina orfica dell'uovo del mondo: AET. *Plac.* II 31, 4 (DIELS *Doxogr. gr.* 363 b 4). Cfr. ABEL 48, 53, KERN 60, 70.

[5] Cfr. EMP. fr. 17 v. 18 e ABEL 123 KERN 168 v. 10.

[6] DÜMMLER *Akademica* (Giessen 1889) p. 102 s.

[7] DIOG. L. *Proem.* 4.

per Eraclito, ma un ricettacolo di dottrine varie dal quale egli attinge alcuni pensieri con un atto tutto razionale dello spirito.

Meno ancora orfico appare Parmenide, benchè nel suo poema descriva la nascita degli dei e la loro origine secondo la concezione orfica [1], e deduca alcuni termini dal linguaggio orfico [2].

Più importante e profonda è l'influenza dell'orfismo su Platone [3], che fu tutta la vita dominato dalle influenze orfiche, con le quali inutilmente tentò di fondere il criticismo socratico. In realtà Platone non superò mai la cerchia del magismo orfico: la sua filosofia è, in realtà, come dice benissimo Söderblom [4], un orfismo purificato e sublimato. Egli derivò dall' orfismo la dottrina centrale dei suoi miti escatologici, cioè la preesistenza, la pena e la reincarnazione dell'anima [5], che egli presenta come rivelazioni di antichi veggenti intorno alle cose oltremondane [6]. Non vi può essere dubbio alcuno che i miti escatologici platonici derivano da

---

[1] BURNET *Greek pilos.* I (London 1914) p. 77.

[2] DIELS *Parmenides* (Berlin 1894) p. 11. V. anche JOEL *Gesch. d. ant. Phil.* (Tübingen 1921) p. 419.
È assai singolare il giudizio di DIÈS (*Le cycle mystique* p. 105 s.). che nega ogni elemento mistico nella filosofia presocratica, e afferma che il misticismo la aveva fornita «plus souvent d'un bagage mythologique et metaphorique (?) tout exterieur que d'une idée directrice». Gli è proprio il contrario.

[3] Su Platone e l'orfismo V. ARISTOT. *Met.* 987 a Christ.: μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. — Sugli elementi orfici in Pl. v. DIELS *Parmenides* p. 12; DIETERICH *N.* pp. 113 s. 120 s. 167 s.; MAASS 109 s.: ROHDE II 569 s. 571 n. 1; GOMPERZ *Griech Denker* (Leipzig 1896) p. 328 s. e specialmente GILBERT *Griech. Rel.-philosophie* (Leipzig 1911) pp. 331, 341 s. 345, 352, 355, e WINDELBAND *Platone* (Vers. Graziussi, Palermo 1915) pp. 133 s. 136. Forse a queste influenze orfiche si deve l'origine del tipo del Dioniso-Platone che troviamo menzionato insieme ad altre divinità in un testamento egizio, che si è voluto riconoscere in un busto del Museo di Napoli (SOGLIANO *Dionysoplaton* in *Rend. Acc. Archeol. di Napoli* 1902).

[4] SÖDERBLOM in *ERE* III 1910 p. 738.

[5] STEWART *The myths of Plato.* (London 1905) p. 66 s.

[6] WINDELBAND *Platone* (London 1905) p. 133.

un'unica fonte che doveva contenere la descrizione della discesa agli Inferi e di ciò che ivi si vedeva: e questa fonte non può essere altro che la famosa *Catabasi*, che era il fondamento del mistero.

La derivazione dei miti platonici dalla letteratura orfica è dimostrata dalla loro concordanza con le lamine auree di Sibari. L'origine divina delle anime, il ciclo doloroso, la pena del peccato originale, il prato dei beati: tutto si ritrova nei miti come nelle lamine.

il cui realismo deriva dall'orfismo.

Il mito è per Platone una realtà: esso riguarda un mondo soprasensibile e divino, ma non meno reale del nostro mondo. Per esso l'uomo conosce una realtà diversa dalla nostra ma non meno concreta, come reale e concreto era il mondo oltremondano nel quale mediante il mistero l' iniziato penetrava. Platone non dubita affatto della realtà del mito escatologico. Con quali parole introduce Socrate l'esposizione del mito del Gorgia? « Il morire in sè stesso nessuno teme, ma il commettere ingiustizia teme; perchè il giungere all'Ade, l'anima gravata di molte ingiustizie, è di tutti i mali l'estremo. E se vuoi, che questa cosa così è ti voglio fare un discorso.... Ascolta dunque un bellissimo discorso che tu giudicheresti mito, come penso, ma io discorso; giacchè come vere io ti dirò le cose che sto per dire » [1].

Platone dà dunque al *mythos*, realtà subbiettiva, il valore del *logos*, realtà obbiettiva. Egualmente nel Fedone, Socrate inizia la esposizione del suo mito cosmologico concedendo che possa essere un *mito*. « Chè se anche convien dirlo un mito, merita udire quali si trovano a essere le cose sulla terra sotto il cielo » [2]. Però, narrato il *mito*, ecco che esso acquista il valore di un *discorso*: « per cagione invero delle cose che abbiamo discorso conviene, o Simmia, far di tutto a ciò che virtù e saviezza nella vita possediamo; poichè bello è il premio e la speranza grande. L'affermare che queste cose staranno così come io ho discorso non conviene a uomo che abbia intelletto: che però o questa o cotale cosa sia delle anime nostre e delle dimore, se pur ci appare che l'anima sia immor-

---

[1] Plat. *Gorg.* 522E-523 A. Cfr. anche 524 B, 526 B.
[2] Plat. *Phaed.* 110 B.

tale, questo mi pare e conveniente e degno che si rischi di credere che così è» [1].

Ancora un esempio. Si badi come nel Menone è introdotta la nota teoria gnoseologica della reminiscenza. Socrate dice di ignorare che cosa sia la virtù; Menone allora afferma la impossibilità di trovare ciò che si ignora perchè, anche trovandola, non si può riconoscere se non ciò che già si conosce, e Socrate completa l'argomentazione di lui concludendo che, se così fosse davvero, l'uomo non si metterebbe a cercare nè ciò che sa, perchè già lo sa, nè ciò che non sa perchè non sa quel che cerca. Ma per Socrate questa difficoltà non esiste. E perchè? Non già per ragioni logiche, ma perchè l' insegnamento di taluni sacerdoti e sacerdotesse dice che l'anima è immortale e soggetta a palingenesi periodiche. D'onde si conclude che la conoscenza è possibile come ricordo delle cose conosciute nelle vite precedenti [2].

Di nuovo il mito assume inconsapevolmente la funzione del discorso, e cioè la fantasia si confonde con la logica, per cui, come dice benissimo lo Stewart, il mito si pone come un momento del processo logico [3].

Ciò non avrebbe potuto essere se Platone non avesse creduto alla realtà obbiettiva dei miti che narrava, e non li avesse considerati come avvenimenti reali. Certamente, per esempio, egli considerava la resurrezione di Er per l'appunto come la considerava Proclo, cioè come reale ritorno dell'anima nel corpo [4], e considerava come perfettamente reali le meravigliose visioni che l'anima contempla nella pura luce del mondo supremo prima di rinchiudersi nel corpo [5]: Platone, insomma, considerava il mito da un punto di vista perfettamente realistico.

Questo apre la via ad indagare l'origine e l'essenza del realismo platonico. Platone, in sostanza, aveva di fronte alle

---

[1] *Ivi* p. 110 D.
[2] Plat. *Men.* 80 A ss.
[3] Stewart *The myths of Plato* p. 2.
[4] Procl. *In Remp.* II 122 p. 17 s. Kroll: τὴν μὲν ἀναβίωσιν τοῦ Ἡρὸς οὐκ ἄλλην ἢ τὴν εἴσοδον εἰς τὸ σῶμα τῆς χωρισθείσης ψυχῆς εἶναι λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν.
[5] Plat. *Phaedr.* 250 A s.

idee la stessa posizione che aveva di fronte al mito: come questo era per lui un fatto, così quelle erano per lui delle cose.

Noi sappiamo per quale processo Platone arrivò al suo sistema. Aristotele ci dice che il pensiero di Platone risultava in origine da due correnti: l'una derivata dai filosofi precedenti, l'altra, propria del filosofo, che derivava, attraverso Cratilo ed Eraclito, dalla speculazione orfico-pitagorica [1]: e in quel primo periodo il filosofo fu seguace della dottrina eraclitea del perpetuo fluire delle cose. Da questa dottrina, come narra Aristotile, Platone si staccò quando si convinse che essa non dava alcuna possibilità di formulare i generali, e cioè non dava alcuna spiegazione dell'origine delle idee. In altri termini, quando il filosofo si accinse a investigare l'origine delle idee urtò contro il realismo: infatti solo se le idee aderiscono alle cose è impossibile dedurre da queste, in quanto perpetuamente mutevoli, i generali. Platone si staccò dunque da Eraclito non perchè la teoria di Eraclito non potesse dare origine a una teoria delle idee, ma perchè Platone, interpretando la teoria eraclitea realisticamente (che era del resto il punto di vista esatto), si metteva nella impossibilità di dedurre i generali [2].

Ma, nonostante che abbandonando Eraclito egli uscisse dalla cerchia dell'orfismo, non per questo Platone abbandonò il realismo. Egli non pervenne mai all'idealismo vero e proprio anche quando, come narra nel Fedone per bocca di Socrate, passò dalla considerazione della natura all'indagine dei concetti.

Dal punto di vista ontologico egli rimase sempre un realista. Anzi egli va più in là del realismo, perchè questo ammette che al mondo interiore delle idee risponda un mondo esteriore degli enti, mentre Platone allo stesso mondo delle idee conferisce la concretezza del mondo degli enti; anzi ne fa un mondo di enti. Si sa che per Platone le idee sono enti reali, sono forme dell'essere, in sè e per sè esistenti, non

---

[1] ARIST. *Met.* I p. 987 a 30 s. Bekker.

[2] DEUSSEN (*Allgem. Gesch. d. Phil.* II Leipzig 1921 p. 252) non comprende il trapasso logicissimo di Platone perchè non afferra nettamente il realismo platonico (cfr. p. 246 s.).

forme del pensiero, non prodotto di un processo logico, come per noi [1].

Vi è un mondo sensibile, reale, delle cose e un mondo soprasensibile, altrettanto reale, delle idee. L' idea è una cosa che è a sè, un essere reale e immutabile, che a volte il filosofo immagina troneggiante in un luogo celestiale, a volte invece pensa come incorporea, fuori dello spazio [2]. L'esistenza delle cose dipende da un rapporto di somiglianza non ideale ma reale tra le cose e le idee. Le cose esistono in quanto partecipano realmente delle relative idee, così come uno respira partecipando dell'aria. Dunque il rapporto tra individui e idee non è, come per noi, un rapporto tra l' io pensante e la cosa pensata, ma tra ente ed ente: rapporto cioè di partecipazione o di imitazione. Il mondo per Platone non è nè un mondo di cose e di idee, nè un mondo di sole idee; è un mondo che deriva dal concepire come oggetti gli atti del nostro spirito. Per Platone idee nel senso nostro non ci sono; ci sono solo oggetti, che vengono conosciuti e riprodotti nel contenuto dei concetti: ci è solo l'essere nella sua determinazione concreta [3].

Il sistema di Platone non è nè l' idealismo nè il realismo, ma è la trascrizione realistica dell' idealismo subbiettivo; un realismo soggettivo assoluto, un sistema in cui i rapporti logici tra idee sono ridotti a rapporti ontologici tra cose; in cui i rapporti subbiettivi ideali diventano rapporti obbiettivi reali; in cui, insomma, la rappresentazione subbiettiva si identifica con la rappresentazione obbiettiva. Ora, questo sistema ha molto del «primitivo», e poggia precisamente sulla

---

[1] Nel passo *Rep.* X 596 B intorno al quesito se esistono le idee dei generi artificiali Pl. afferma che Dio ha fatto *un* solo letto, cioè il *vero* letto, e non già questo o quel letto, ciò che avrebbe fatto di lui un fabbricante di letti. Ciò esclude che Pl. parlasse simbolicamente e mostra come questo letto ideale, opera di Dio, esisteva secondo Pl. non meno dei letti comuni (FOUILLÈE *La phil. de Platon* (Paris 1921) I p. 104.

[2] ARISTOTELE (*Met.* I 6) rimprovera giustamente a Platone di aver immaginato che le idee si trovano in un luogo determinato, come spiriti.

[3] Così WINDELBAND *Platone* p. 85; PRAECHTER (in UBERWEG *Grundriss*[11] II p. 160) parla di «concetti elevati a sostanza»; ZELLER (*Grundriss* p. 124) parla di «zur metaphysischen Realität verselbständigten Begriffe».

incapacità di discernere la rappresentazione obbiettiva dalla subbiettiva, dando alla seconda il valore della prima.

Questa essenza « primitiva » del pensiero platonico è dimostrata da una cosa notissima da secoli, cioè dalla singolare concordanza che c' è tra la dottrina platonica delle idee e le concezioni di alcuni popoli primitivi. Già nel secolo XVI Josè d'Acosta riconobbe presso gli Indiani del Perù una teoria della esistenza di modelli reali delle cose, simile alla teoria platonica; una eguale teoria fu riconosciuta nel secolo XVIII dal Lasiteau presso gli Indiani del Nordamerica; anche i Finni e gli abitanti delle isole Samoa hanno questa idea [1].

Il realismo di Platone era assoluto appunto perchè « primitivo », cioè inconscio.

Forse per questa ragione manca in Platone, come già lamentava Aristotele, una vera e propria dimostrazione delle idee. Concependole come oggetti concreti in sè e per sè esistenti, egli inconsciamente assumeva verso di esse la posizione che noi abbiamo verso la natura, che non si dimostra. Per uscire da questa posizione e raggiungere la posizione moderna, Platone avrebbe dovuto, a così dire, « accorgersi » che le idee sono forme del pensiero, uscire da questo equivoco per cui la fantasia si obbiettivizza e dall'assoluta subbiettività esce la assoluta obbiettività. Ma Platone il problema della origine logica, anzi della natura logica, delle idee non se lo pose mai perchè non si avvide mai di questo aprioristico realismo assoluto.

Per ciò l'atto conoscitivo è un atto reale per Platone come per Eraclito. La funzione conoscitiva, secondo Platone, è un atto materiale che sorge dalla stessa reciproca posizione di due mondi egualmente reali: delle cose e delle idee. Si tratta di uscir dall'uno per andar nell'altro: l'anima esce dal corpo che la rinchiude per giungere a contatto con il vero, cioè con le idee. Il processo logico è qui concepito come fatto ontologico; il mito, insomma, è pensato come realtà, così come faremmo noi se facessimo consistere l'atto del pensare

---

[1] GOMPERZ *Griech. Denker.* I p. 520; ALEXANDER in *ERE* III 744; HAUER I p. 170.

all'America in una fuoruscita dell'anima dal corpo per recarsi in America, così come davvero pensavano i Greci che avvenisse durante il sonno, il quale per essi era, al pari della morte, un reale distacco dell'anima dal corpo [1]. Ecco perchè i Greci, e specialmente gli orfici e i platonici, considerarono l'estasi come l'uscita reale dell'anima dal corpo, come un atto conoscitivo, e ponevano la perfetta conoscenza nella morte, cioè nel distacco totale dell'anima, ritenendo l'estasi e la morte come condizione per la riunione dell'anima all'elemento dionisiaco. Il mito del corpo, in cui l'anima è racchiusa come in una tomba e da cui deve liberarsi, era per essi non già simbolo o allegoria, come per noi, ma *fatto*.

Per questo l'estasi ha per Platone un valore conoscitivo. Le sensazioni, egli dice, non dànno la conoscenza della verità: l'anima conosce solo con la riflessione. E questa si ottiene nel miglior modo quando l'anima non è turbata nè da sensazioni nè da passioni, e cerca, per quanto può, di scindersi dal corpo; ciò che non può avvenire propriamente se non colla morte, che è l'unico mezzo per arrivare alla conoscenza, perchè per essa l'anima viene completamente liberata dal corpo. Finchè siamo in vita si può ottenere la conoscenza con la catarsi, in attesa che venga la morte, poichè la catarsi consiste nel liberare il più possibile l'anima dal corpo [2]. Dunque per Platone, come per Eraclito, la conoscenza è un processo reale, l'estasi è reale, le visioni estatiche sono reali, le idee sono reali.

Con Platone l'orfismo fece il suo massimo sforzo, più ancora forse che coi neoplatonici, e divenne metafisica.

Poche rivoluzioni filosofiche eguagliano quella portata dall'orfismo nella speculazione greca con la conquista della filosofia platonica. L' intellettualismo socratico era, in ultima analisi, il trionfo del razionalismo: Socrate non era diverso da Protagora se non perchè aveva applicato l' intellettualismo dei sofisti all' indagine del vero, ma non per questo l'uomo cessava di esser la misura di tutte le cose. Socrate era in realtà un soggettivista pur non avendone sentore, e forse non volendo

---

[1] Diels *Philodemos über die Götter* in *Abh. Akad. Wiss.* Berlin 1916 (1917) Phil-hist. Klasse p. 41 s.

[2] Plat. *Phaed.* 10-12 p. 67. Cfr. Jambl. *Protr.* 13 p. 15.

esserlo. Per lui la virtù consisteva nel sapere: perciò in realtà soggetta a un giudizio individuale. Nè egli fu mai in grado di dare della verità un concetto teoretico universalmente valido.

Alla filosofia socratica mancava, come alla filosofia dei sofisti, il contenuto di verità: in altri termini le mancava il contenuto religioso. Questo le diede l'orfismo. Esso richiamò l'attenzione della speculazione greca su problemi che erano del tutto alieni allo spirito socratico: il problema del peccato originale, dell'oltretomba, della salvezza. Questi problemi divennero il centro della speculazione.

La filosofia così diventò in realtà una religione. Il mistero divenne un mezzo per raggiungere una verità che nessun razionalismo avrebbe potuto raggiungere. Il sacramento sostituì il ragionamento. La fede sostituì la ragione. La virtù non consistette più nel sapere, ma nella liberazione dal male. Buono fu non chi avesse molto investigato ma colui che avesse saputo liberarsi dal peccato titanico mediante l'iniziazione.

Così veniva negato, in realtà, ogni valore al razionalismo. Il mito divenne fonte di verità: la teologia diventò filosofia. Grazie al realismo questo passaggio non fu avvertito perchè in realtà il mito non aveva un contenuto meno obbiettivo della scienza. Cosí avvenne che nel mito la ragione cercasse la propria conferma.

Pitagora, Eraclito, Platone rappresentano tre tappe di un unico processo che possiamo chiamare la conquista orfica della filosofia greca [1].

III.

I.

L'orfismo, ha impregnata di sé la coscienza greca.

E parve che l'orfismo non avesse più nulla da dire al mondo. La razionalizzazione e sistemazione delle attività spirituali, compiuta da Aristotele, parve sottrarre definitivamente la coscienza greca al dominio del misticismo orfico. Invece non fu così: la fiamma continuò ad ardere igno-

---

[1] V. su ciò le belle pagine di LEISEGANG *Der heilige Geist* p. 261 s.

rata. Questa continuità dell'orfismo fu aiutata e quasi, in certo senso, garentita dalla continuità del pitagorismo. Iamblico narra che dopo la distruzione delle organizzazioni pitagoriche della Magna Grecia, il pitagorismo sopravvisse grazie a pochi discepoli che, peregrinando, lo conservarono vivendo oscuramente, e che costoro raccolsero gli scritti dei loro predecessori aggiungendo ciò che ciascuno ricordava [1]. Questa tradizione dev'essere in fondo vera. Così dovette formarsi quella Catabasi di Pitagora che nel III secolo fu letta da Eraclito Pontico e da Ieronimo Rodio [2]. Certo è che le numerose allusioni dei poeti della commedia media alle dottrine dei pitagorici [3], spesso naturalmente satiriche, provano che esse erano più o meno popolari; ciò che specialmente importa al nostro discorso.

Il pitagorismo, specialmente nella sua parte popolaresca rivelataci dalla commedia di mezzo, formò quasi un ponte al di sopra dello iato che la storia dell'orfismo mostra dopo Platone, e servì a congiungere questo con Posidonio e Filone.

Quando il mondo greco-romano, sazio di razionalità e di estetismo, sentì il nuovo travaglio della ricerca, la volontà di credere e di sperare, così come aveva creduto e sperato nella sua giovinezza, ecco di nuovo entrare in giuoco la mistica orfica e riprendere la sua funzione di leva spirituale. Come l'orfismo aveva dato la energia allo spirito greco nella sua infanzia, così gliela diede nella sua vecchiaia. Non per aiutarlo a morire, ma perchè, transumanato dalla palingenesi, esso potesse rivivere nel cristianesimo.

Prima di addentrarci in questo campo dobbiamo porci una domanda pregiudiziale: fu l'orfismo così popolare da esercitare una influenza su una religione di masse quale fu il cristianesimo?

Certamente, se noi consideriamo l'orfismo nel senso stretto, ecclesiastico, dogmatico, teologico, non diremo che esso potesse essere molto diffuso: ma l'influenza di una religione

---

[1] Iambl. *Pyth. Vita* 252-3.
[2] Diog. VIII 21.
[3] Testi in Koch *Fr. com. graec.* II 76, 279, 280, 290 e Diels II p. 291 s.

si esercita su un'area infinitamente più vasta che non quella rappresentata dai membri di essa. Considerando dunque non il numero di coloro che realmente appartennero alle confraternite orfiche, ma il numero di coloro che, in un modo o nell'altro, ebbero conoscenza delle dottrine orfiche, noi possiamo dire con certezza che l'area di diffusione dell'orfismo dovette coincidere col mondo greco istesso e che esso penetrò davvero fino in fondo all'anima greca.

Ciò che in particolar modo dovette attrarre simpatia all'orfismo era il contenuto magico ch'esso ebbe fino dalle origini. Orfeo passava per inventore di medicamenti[1]: Euripide parla di rimedi scritti su delle tavolette da una vecchia orfica[2], e accenna, sia pure scherzando, al potere che hanno gli incantamenti orfici di smuovere gli oggetti[3]; Proclo dice che nei libri sacri orfici c'erano delle preghiere che avevano il potere di guarire le malattie[4], e lui stesso, a dire del suo biografo, quando era ammalato faceva cantare in sua presenza degli inni, tra i quali anche inni orfici: e il biografo aggiunge che durante la recitazione la sofferenza cessava[5]. Negli inni orfici ricorrono frequentissime le formule e le invocazioni contro i terrori e i morbi[6]: lo stesso poema or-

---

[1] PAUS. IX 30.

[2] EUR. *Alc.* 966 s.

[3] EUR. *Cycl.* 646. Il coro ricorda un incantamento orfico mediante il quale il tizzone penetrerebbe da solo nell'occhio di Polifemo.

[4] PROCL. (*In Plat. Tim.* B. I p. 213, 20 Diehl) distingue la εὐχὴ δημιουργική dalla καθαρτική e definisce con questo termine le preghiere dei libri sacri che hanno lo scopo di cacciare i morbi.

[5] MARIN. *Procl.* 20 Boissonade. Una allusione satirica all'effetto magico dei canti orfici è quella di Giuliano (*Conv.* 309 A s.). Davanti al consesso degli dèi si presenta Ottaviano. Sileno teme che egli non mediti qualche guaio, ma Apollo lo calma e invita Zenone a dimostrare che egli è tutt'oro puro, e Zenone cantando dei dogmi e dei canti a mo' dei seguaci di Zalmoxis, dimostra che quegli è un uomo savio.

[6] X 29 s., XV 8 s., XVII 10, XIX 21, XXIII 6 s, XXXII 16, XXXIX 20, LXXXIV 8, XII 14 (Cfr. LXVIII 11), II 14 (cfr. IX 12, XXXIV 27, LXXXV 10), III 14, XI 23, XIX 14, XXXIX 10, VI 3, LXXI 10. Dioniso era creduto soccorritore nelle malattie (PAUS. X 33, 10) e aveva l'epiteto di ἰατρός (ATHEN. p. 22 E).

fico dei Lithika non era, in sostanza, altro che un trattato di magia sulle varie proprietà delle pietre. Anche nel pitagorismo c'erano forti elementi magici: Iamblico dice che i pitagorici della Magna Grecia usavano degli incantamenti per talune malattie [1].

Tra mistero e magia, per l'appunto come tra sacramento e magia, non ci erano confini precisi. Gli antichi chiamarono *Teletai* tanto le operazioni magiche quanto i misteri [2]: Strabone afferma che la magia e la ciarlataneria erano molto vicine all'entusiasmo dionisiaco [3]. Anzi, una tradizione tarda considerava Dioniso come una specie di mago che aveva operato miracoli con una «preghiera al Sole» [4].

Un altro elemento popolare dell'orfismo era il miracolismo. A Nasso un fiume scorreva vino invece che acqua; ad Andro, nella festa dette *Theodasia* una fonte scorreva vino invece che acqua: a Elea tre vasi suggellati davanti a tutti venivano chiusi nel tempio di Dioniso e ritrovati il giorno dopo pieni di vino [5]. Questo miracolismo aumentava

---

[1] Jambl. *Pyth. vita* 164, 244 Westermann.

[2] Luc. *Nekyomant.* 6 Iacobitz cf. Hippocr. *De morbo sacro* p. 360 Littré. Sui rapporti tra magia e misteri v. specialmente De Jong cap. V (magia nei culti egizi) e cap. VI (magia e misteri). Per i nessi con i fenomeni metapsich. v. Du Prel *Die Mystik d. alt. Griech.* (Leipzig 1888) cap. III e De Jong pp. 300 s. 352.

[3] Strab. X 474: τῶν δ'ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγὺς τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς ὀρφικάς.

[4] Malal. *Chronogr.* II p. 41 Dindorf: (cf. Cedren. *Hist. comp.* p. 43 Bekker). Εὐχή è termine usato per i papiri magici: un inno magico e un papiro di Berlino si intitolano Εὐχὴ πρὸς Σελήνην ἐπὶ πάσῃ πράξει; in un inno ad Artemide contenuto nel grande papiro di Parigi v. 20 è detto: εὐχαῖσιν ἐπάκουσον ἐμαῖς. Nel papiro Mimaut v. 191 Wessely è detto: ποίησον πάντα τὰ τῆς εὐχῆς. Κλῦθί μοι εὐχομένου è formula frequente nei papiri magici (Pap. Parigi vv. 17, 24-25; Pap. Mimaut v. 146 s. Wessely). Ma questa stessa formula è frequente negli inni orfici (XXVIII 11, XXXIV 10, XLIX 4, LVI 1, LIX 2). L'introduzione alla raccolta degli inni si intitola Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον. V. la formula magica di un papiro ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι τὴν τελετήν (Dieterich in *Jahrb. für klass. Phil. Supplementb.* XVI p. 806 l. 5). Si ricordi anche la tradizione che faceva di Orfeo un mago (testi in Kern p. 25, 84-5).

[5] Prop. IV 16, 177; Plin. *N. h.* II 231; Paus. VI 26, 1.

la fede; un cieco, nella notte della *epopteia*, ricuperò la vista [1].

Fino a che punto giungessero queste affinità tra mistero e magia è provato dalle attinenze tra i papiri magici e gli inni orfici, nella cui raccolta, formatasi in Egitto, in base a prodotti letterari più antichi [2], attinsero largamente i maghi, riproducendo interi inni e introducendo nelle loro liturgie versi e frasi orfiche [3].

L'orfismo ebbe, dunque, una incancellabile impronta magica, la quale in fondo contrastava con il contenuto etico della dottrina orfica, e specialmente con le aspirazioni escatologiche [4].

E i ciarlatani sfruttavano questo contenuto magico per far quattrini. Abbiamo da Platone [5] e da Demostene [6] gustosi particolari intorno ai cerretani che furbescamente traevano guadagno dall'ignoranza del popolino con le loro cerimonie orfiche, e il primo ci dice anche che costoro non agivano solo sui singoli individui ma anche sulle masse [7]. Lo scoliaste di Aristofane narra che tra gli Ateniesi si diceva che colui che avesse appreso i misteri riceveva onori divini dopo morto e che perciò tutti accorrevano ad iniziarsi [8]. L'orfismo era dunque popolare nel peggior senso della parola, chè una religione non cade, nè può cadere, in dominio dei ciarlatani finchè resta aristocratica e ristretta a uno scarso numero di credenti: ma quando di essa cominciano ad impadronirsi i furbi e i cialtroni gli è segno che essa è divenuta popolare, è giunta cioè, o sta per giungere, a contatto con quella ignoranza plebea che il furbo saprà sfruttare, contribuendo così a volgarizzarla anche più.

---

[1] *Anth. Pal.* IX 298.
[2] Dilthey in *Rhein. Mus.* 1872 XXVII p. 375 s.
[3] Dieterich *Kl. Schr.* (Leipzig 1911) p. 28 s.; Gruppe I p. 557; Dieterich *Abr.* pp. 50, 132.
[4] V. l'aspirazione a una morte dolce alla fine di una vita pia negli inni XIII v. 10, XX v. 6, XXVII, XXVIII v. 11, XXXII v. 9, XXXV v. 7: e il desiderio della purezza espresso in LVIII 9, LXI 11.
[5] Plat. *Rep.* II 364 E.
[6] Dem. XVIII p. 313.
[7] Plat. *l. c.*: πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις.
[8] Schol. *Ar. Ran.* 158.

Tutto dunque fa pensare che l'orfismo fosse assai più diffuso di quel che farebbe credere il suo carattere di religione segreta: anche perchè, infine, questo segreto non era severissimamente imposto dalla legge, pena la morte e la confisca dei beni, come il segreto dei misteri eleusini, ma era affidato unicamente alla coscienza degli iniziati. Ora basta, per dare un esempio, un confronto fra l'attuale segreto professionale tutelato dal diritto consuetudinario e il segreto massonico, affidato al giuramento degli affiliati, reale il primo e irrisorio il secondo, per far capire come l'orfismo potesse esser diffuso e segreto insieme.

Popolare inoltre era l'organizzazione stessa delle confraternite orfiche, nelle quali le iniziazioni erano accessibili a tutti, e, a differenza delle associazioni adibite alla religione di stato, entravano donne, servi e stranieri [1], vale a dire coloro che meglio erano idonei a portare l'orfismo entro le famiglie, entro i bassi strati sociali, e all'estero [2]: così, automaticamente, per il funzionamento stesso del culto orfico, le speranze, le dottrine, le superstizioni dell'orfismo passavano dall'una casa all'altra, dall'una piazza all'altra, senza che nessun documento potesse restare per testimoniare allo storico questa continua infiltrazione, e senza che, in realtà, il segreto venisse violato.

Popolare ancora era il contenuto e lo scopo di quel complesso di riti magici e suggestivi che l'orfismo praticava. Per quanto in esso vi fosse un sostrato dommatico schiettamente morale, poichè prometteva il premio delle virtù e il castigo delle colpe, è certo che i mezzi che l'orfismo imponeva per assicurarsi questo premio e per fuggire questa pena, come l'iniziazione e la purificazione, erano pratici e tecnici, assai più che spirituali e morali. Il carattere originariamente sacramentale dell'orfismo, che non si perdette mai, contribuiva a questa sopravalutazione del rito magico: e perciò l'orfismo fu sempre la religione della suggestione e delle allucinazioni, delle guarigioni miracolose, delle divinazioni meravigliose, il ricettacolo e il lievito di ogni specie di super-

[1] FOUCART *Assoc. rel. chez les Grecs* (Paris 1773) p. 5 s.
[2] SCHOL. *Dem.* 403, 19: Δοκεῖ δὲ ταῦτα εἶναι μυστήρια δημοτελῆ καὶ κοινά.

stizione popolaresca, vero rimedio universale per tutti i mali fisici e morali [1].

E popolare era il sostrato religioso medesimo dell'orfismo, cioè la religione dionisiaca, la quale già in quanto era una religione orgiastica non poteva operare se non a mezzo di contagi, cioè della collettività: e noi abbiamo non poche testimonianze intorno a questi potenti contagi dionisiaci che invadevano città e regioni come alluvioni mistiche, mentre contagi nel culto statale di Zeus o di Era o di altro dio olimpico non sono nemmeno pensabili.

Questo carattere popolare dell'orfismo spiega la sua diffusione. E per aver una esatta misura di questa guardiamo prima di tutto alla letteratura.

Pindaro, probabilmente iniziato lui stesso, ha accenti commoventi quando parla della beatitudine oltremondana dell'orfico [2], e accenni e concetti orfici ha Eschilo, anche lui iniziato [3]: Euripide mette in bocca all'orfico Ippolito la più bella apologia morale che l'orfismo potesse desiderare [4].

Dall'altro lato Aristofane mette in bocca al coro degli iniziati, nelle *Rane*, una descrizione comica, sì, ma non irriverente della beatitudine oltremondana [5], e qualche altro poeta comico fece lo stesso [6]. Or tutto questo prova che queste dottrine erano popolari, chè nè Pindaro nè Eschilo avrebbero espresso quelle loro allusioni orfiche se non avessero saputo che avrebbero trovato una eco nelle anime degli ascoltatori. E il fatto stesso che un così scettico autore come Euripide credette

---

[1] Su queste bigotterie v. le testimonianze in FOUCART *Assoc. rel.* p. 166 s.

[2] Per l'orfismo in Pindaro V. NAEGELSBACH *Nachhom. Theol.* (Norimberga 1859) p. 405 s.; DIETERICH *N.* p. 109 s.; MAASS p. 271 s.; ROHDE pp. 496 s. 508 s.

[3] CIC. *Tusc.* II 10. Il fr. 70 Nauck esprime il concetto orfico di Zeus; il fr. 386 si riferisce, secondo SCHOL. *Soph. Oed. C.* 1047 Elmsley, ai misteri eleusini. V. anche le allusioni di fr. 337 (cfr. SCHOL. *Oed. C.* 1049). V. anche MAASS pp. 107 s. 261 ss.

[4] Per l'orfismo in Eur. v. WILAMOWITZ *Hom. Unt.* p. 224, 22; e *Einleit. in die griech. Trag.* (Berlin 1907) I p. 23; DIETERICH N. pp. 103-4, 124; MAASS p. 107 s.; ROHDE II p. 375.

[5] AR. *Ran.* 372 s.

[6] PHERECR. fr. 108-109 Kock; ARISTOPHON. fr. 12-13 Kock.

bene introdurre in scena l'orfico Ippolito, prova che l'orfismo era al pubblico ateniese non solo noto ma caro. E Aristofane non avrebbe mai pensato a satireggiare le credenze orfiche se non avessse saputo che metteva il dito su cose trite e note a tutti.

Così vedute, le testimonianze letterarie hanno una portata immensamente più vasta che non talune epigrafi sepolcrali di contenuto orfico, le quali hanno pure il loro valore [1].

E badiamo all'arte figurata.

Polignoto dipinge nella Lesche di Delfi una Catabasi [2] ispirandosi, secondo Pausania, alla Miniade che forse forma tutt'uno con la Catabasi orfica. Sia o non sia vero ciò, certo è che la pittura di Polignoto corrispondeva essenzialmente con la Catabasi interpolata nell'XI libro dell'*Odissea*, perchè rappresentava l'Ade come un luogo reale ben determinato: vi era l'Acheronte rappresentato come una palude piena di canne, e i pesci e Caronte nella sua barca; vi era Cleobea, sacerdotessa di Demetra, con una cista sacra sulle ginocchia, Ocno che intreccia la corda mangiata dall'asino, Ariadne seduta su una roccia guardando Fedra seduta su una corda a mo' di altalena, Clori assisa sulle ginocchia di Tia, Erifile che con le mani nascondeva la collana che le cingeva il collo, Antiloco col piede poggiato su un sasso reggendosi la testa con le due mani, Agamennone con lo scettro e la verga, Protesilao seduto, Maira seduta su una roccia, Atteone, con la madre, seduti su pelli con un cerbiatto in grembo e vicino il cane da caccia, Orfeo con la lira, Pelia seduto sul trono, canuta la barba e i capelli, in atto di guardare Orfeo, Tamiri cieco, squallido, con davanti a sè la lira infranta, Palamede e Tersite che giuocavano ai dadi, mentre Aiace li guardava tutto grondante d'acqua marina, Ettore seduto stringendosi tra le mani l'uno dei ginocchi, Sarpedone seduto col capo poggiato ad una mano, Mennone con l'una mano sulla spalla di lui, Pentesilea vestita o armata alla scitica, in atto di considerare con disprezzo Paride, Callisto vestito di una pelle d'orso, e via dicendo.

---

[1] Dieterich *N.* p. 106, 1.
[2] Paus. X 28 s.

Il mondo che Polignoto rappresentò è dunque un mondo del tutto reale, dove tutti appaiono, gestiscono, vivono come nel mondo terreno: perfino vi è un padre che strangola il figlio malvagio. La pittura polignotea corrispondeva dunque perfettamente alla concezione orfica e derivava certamente da una Catabasi orfica che non è quella interpolata in Omero, da noi precedentemente isolata, perchè non corrisponde ad essa. Però Polignoto risentì del racconto omerico: tanto è vero che con una singolare irrazionalità rappresentò, nel bel mezzo dell'Ade, Odisseo vicino alla fossa con la spada, e Tiresia che esce dalla fossa: ed è ancora più strano che Perimede ed Euriloco, i compagni di Odisseo che, secondo l'*Odissea*, lo accompagnarono, stanno nella pittura polignotea lontano da lui come appare dalla descrizione di Pausania [1].

Ad ogni modo Polignoto non avrebbe nemmeno pensato a ornare la Lesche con quelle scene oltremondane se il loro soggetto non fosse stato popolare: tanto popolare quanto l'Iliupersi che dipinse ivi stesso [2].

Lo stesso argomento vale per la Nekyia di Nicia [3], la quale si ispirava alla Nekyia omerica, e conteneva probabilmente scene non molto diverse da quelle della Nekyia polignotea. Al principio dello stesso secolo si devono poi assegnare queì dipinti, con scene oltremondane, ai quali alludono De-

---

[1] X 29, 1.

[2] Fuori della corrente orfica stanno le rappresentanze dell'esorcismo: vaso da Pisticci con la scena completa dell'evocazione di Tiresia, nella Biblioteca Nazionale di Parigi (FURTWAENGLER-REICHHOLD t. 60; BAUMEISTER II p. 1040 fig. 1254; ROSCHER s. v. *Odysseus* fig. 10 col. 671-2: REINACH V. I p. 126). Rilievo del Louvre (REINACH R. BAUMEISTER II p. 1041) con Tiresia seduto su una roccia davanti a Odisseo. Aggiungi alcune gemme (FURTWAENGLER *Gemmen* XX 33, LXIV 29) con Odisseo in atto di sacrificar l'ariete. Non credo di dover dar molto peso a qualche rara rappresentanza vascolare di episodi infernali, come i due vasi di Monaco con Sisifo e le Danaidi (BAUMEISTER III fig. 2040; ROSCHER s. v. Danaides col. 950) e Sisifo in presenza di Ade e Persefone (MÜLLER-WIESELER *Denkm.* II fig. 861, ROSCHER s. v. Sisyphos col. 970).

[3] ANT. *Pal.* IX 792 = OVERBECK *Schriftquellen* 1818; PLIN. *H. n.* XXXV 132 = OVERBECK 1816, 6; PAUS. X 28 = OVERBECK 1050.

mostene [1], la fonte greca dei Captivi plautini [2], Cicerone [3], lo scoliaste di Stazio [4], Origene [5].

Di queste rappresentazioni infernali ci dànno una idea i vasi con scene infernali della Magna Grecia [6].

I quali sono i seguenti:

A. Cratere a volute apulo di Monaco n. 849 [7].
B. Cratere a volute apulo di Carlsruhe n. 388 [8].
C. Cratere a volute apulo di Napoli n. 3222 [9].

---

[1] DEM. XXV 52 Dindorf: μεθ'ὧν οἱ ζωγράφοι τοὺς ἀσεβεῖς ἐν Ἅιδου γράφουσιν.
[2] PLAUT. *Capt.* V 4, 11: *vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent cruciamenta.*
[3] CIC. *Disp. Tusc.* I 16: poëtarum et pictorum portenta.
[4] LUTAT. PLAC. *Ad Stat. Theb.* IV 516 Jahnke: *iuxta picturam illam veterem in qua haec tormenta descripta sunt.*
[5] *C. Cels.* VI 26.
[6] Furono studiati e raccolti dal WINKLER *De inferorum in vasis It. infer. repraes.* (Breslau 1878) ripubblicato in *Breslau. phil. Abh.* III (*Die Darstell. der Unterwelt auf. unterit. Vas.* 1888). Aggiungo il frammento della collezione Fenicia che il W. non conobbe, e due scene con Issione (vaso di Berlino 2023 e collo del vaso di Pietroburgo 424) che W. (*Darstell.* p. 89 s.) escluse perchè in un vaso di Londra (RAOUL-ROCHETTE *Mon. ined.* Tav. XI), dove Atena reca la ruota per affiggervi Issione, la scena non avviene agli Inferi. Ma anche ammesso che in questo vaso, che pare attico e a ogni modo molto anteriore agli altri due che sono di età tarda, la punizione avvenga nell'aria, secondo il mito primitivo, non è escluso che invece negli altri due vasi la scena possa svolgersi agli Inferi: e ciò è poi dimostrato dalla presenza delle Erinni. Escludo invece un frammento di vaso riprodotto dal TISCHBEIN (*Coll. of engr.* II tav. I; REINACH *Rep. des vases* II p. 293 2) che mostra due divinità assistenti a un combattimento che si svolge nella frisa inferiore; e un altro frammento dello stesso vaso (TISCHBEIN II tav. 2 = REINACH p. 292, 3) mostra lo stesso soggetto. Il WINKLER (p. 63) crede che le due divinità, ch'egli scinde arbitrariamente dal resto della scena, derivino da una scena infernale, ma non dà nessuna buona ragione. Dei singoli vasi cito le riproduzioni più ovvie, rimandando per compiutezza al Winkler. La letteratura su questi vasi v. in KERN p. 21, 69.
[7] REINACH *R.* I p. 258, 3; BAUMEISTER III tav. 87; WINKLER p. 4 n. 1.
[8] REINACH *R.* p. 108 1; WINKLER p. 13 n. 2.
[9] REINACH I p. 167; WINKLER p. 18 n. 2.

D. Frammento apulo della collezione Fenicia [1].
E. Cratere a volute apulo dell' Ermitage n. 426 [2].
F. Stamno etrusco di Vienna [3].
G. Cratere a volute apulo dell' Ermitage n. 498 [4].
H. Cratere a volute apulo di Napoli Sant. n. 709 [5].
I. Cratere a calice apulo del Museo britannico F. 270 [6].
K. Cratere a volute apulo di Napoli Sant. n. 11 [7].
L. Frammento apulo di Carlsruhe n. 256 [8].
M. Cratere apulo della raccolta Iatta n. 1094 [9].
N. Cratere apulo dell' Ermitage n. 424 (collo) [10].
O. Anfora cumana di Berlino 3024 [11].
P. Cratere dell' Ermitage 424 (pancia) [12].
Q. Idria abellana del Museo britannico F. 210 [13].
R. Anfora apula del Museo britannico F. 270 [14].

---

[1] IATTA in *Mon. ant.* XVI tav. III.

[2] REINACH *R.* I p. 479; WINKLER p. 58 n. 4. La figura di giovane ignudo in atto di supplicare, a sinistra, fu interpretata dal W. (48 e 58 s.) come Protesilao. L'AMELUNG (*Röm. Mitt.* XIII 104), osservando la lira che gli sta appesa vicino come attributo, lo credette Apollo. Ma questo Apollo che non sta insieme cogli altri dèi nella Frisa superiore, come è uso costante nella pittura vascolare italogreca, e interloquisce o prega, non si sa perchè, non è persuasivo; e io credo che si tratti di Orfeo, designato dalla lira. Credo poi che sia Orfeo, e non Apollo, come crede il WINCKLER (*o. c.* p. 5), la figura a s. in alto con la lira e corona del vaso K. Mancano in questo quelle divinità collocate in alto — come per es. nel vaso P — che giustificherebbero la presenza di Apollo; e io credo che si tratti di un Orfeo schematizzato, che fa *pendant* a Teseo e Piritoo, pure schematizzati, che stanno dall'altro lato dell'edificio.

[3] REINACH I 343, 2-3. Aggiunge questo vaso, unico che non sia italogreco, perchè fa parte di questa serie, benchè ne sia stato sempre escluso.

[4] *Wiener Vorlegeblätter*, Ser. E tav. V 2; WINKLER p. 54 n. 5.

[5] REINACH I p. 455, 1; WINKLER p. 27 n. 2. p. 53 e 54.

[6] REINACH I p. 356, 1; WINKLER p. 73 n. 1.

[7] REINACH I p. 401, 2; WINKLER p. 50 n. 1.

[8] REINACH I p. 455, 2; WINKLER p. 35 n. 1.

[9] REINACH I p. 356, 4; WINKLER p. 57 n. 1.

[10] REINACH I p. 355; WINKLER p. 65 n. 1.

[11] REINACH I p. 330, 3.

[12] V. nota 5.

[13] PANOFKA *Mus. Blacas* t. IX.

[14] WINKLER tavola.

S. Anfora apula già della collezione Beugnot n. 28 [1].
T. Vaso disperso già Hamilton [2].
U. Frammento di Taranto [3].

Di questi vasi più importanti, ricchi e complessi, sono quelli che mostrano Orfeo circondato dai vari personaggi infernali, in atto di suonar la lira (A, B, C, D, E, F) o in atto di supplicare (G), o già riunito con Euridice (H): un altro vaso lo mostra in una scena, finora non ancora spiegata, per quanto certo connessa agli Inferi (I): in un altro vaso ancora egli è trattato come figura secondaria e di repertorio, senza alcuna azione (K); su un altro vaso, infine, frammentato, possiamo solo affermare la presenza di lui, dimostrata dalla figura, tuttora visibile, di Euridice (L). Altri vasi più semplici ci mostrano questo o quell'episodio di pene infernali: Teseo e Piritoo incatenati dalle Erinni (M), Issione (N, O), le Danaidi (P, Q); altre pitture, infine, ancora più semplici, mostrano solo qualche divinità infernale (R. S): un vaso presenta Eracle davanti ad Ade e Core (S).

Che i primi vasi, quelli con Orfeo, si connettano in un modo o nell'altro all'orfismo, è provato dalla presenza stessa di Orfeo; potrebbe dubitarsi se abbiano connessione con l'orfismo anche gli altri vasi, i quali presentano episodii e persone tratti dalla tradizione comune. Però è evidente che questi più semplici vasi sono derivazioni e abbreviazioni di più vaste pitture — le pitture dei vasi del primo gruppo, oppure i loro originali — e vanno considerati alla stessa stregua dei primi: lo dimostra la loro identità stilistica. Per cui, tranne tre sole eccezioni (F, O, Q), tutti questi vasi appaiono prodotti non solo di una stessa scuola, ma a volte quasi di una stessa mano: e lo dimostra il fatto, anche più notevole, che molte figure di vasi meno complessi non sono che modificazioni o copie di figure di vasi più complessi con Orfeo [4]; sì

---

[1] WINKLER p. 72.
[2] REINACH II p. 327, 2; WINKLER p. 53 n. 3.
[3] *Ausonia* VII 1913 p. 188.
[4] Cfr. p. es. la figura ed il gesto di Ade in A in G e in R; una Erinni con le faci elevate in A in D ed Ecate in M, il gruppo Eraclé e Cerbero in A e B e in K (dove Orfeo è ridotto a figura di repertorio), il gesto di Kore poggiata col cubito alla fiac-

che, in ultima analisi, i vasi più semplici vanno considerati alla stessa stregua di quelli più complessi nei quali compare Orfeo, dove il nesso con l' orfismo è stato già riconosciuto [1] ed è anzi, probabilmente, anche più stretto di quanto si crede [2].

Queste pitture vascolari si riconnettono senza alcun dubbio, come mostra la identità delle figure più importanti, — Orfeo, Eracle, Plutone e Persefone, Sisifo ecc. — a un originale celebre greco, probabilmente dipinto nel V secolo, quando la pittura orfica era in fiore [3].

---

cola e in atto di tenersi sopra la spalla un lembo della veste in R e in G, la posa di Trittolemo in B e di Eracle n T; e via dicendo.

[1] DIETERICH *De Hymn. orph.* p. 40 s e *Nekyia* p. 128; KUHNERT in *Jahrbuch* 1893 p. 104 s.; AMELUNG in *Röm. Mitt.* XIII p. 107. Cfr. la letteratura in IATTA *Mon. ant.* XVI p. 52 n. 1.

[2] Si noti per es. la concordanza tra le Erinni come sono descritte nell' inno orfico LXVIII v. 7, cioè vestite di pelli (θηρόπεπλοι) e le Erinni dei vasi A e C pure vestite di pelli. Nel vaso A gli Eraclidi sono rappresentati con le ferite ricevute in vita, come era costume delle Nekyie orfiche: *Od.* XI 40: πολλοὶ δ' οὐτάμενοι χαλκήρεσιν ἐγχείῃσιν, βεβρωτόμενα τεύχε' ἔχοντες. (versi interpolati). VERG. *Aen.* 445: *Eriphylen crudelis nati monstrantem vulnera cernit*; 495 s.: *Deiphobum vidit, lacerum crudeliter ora, ora manusque ambas, populataque tempora raptis auribus et truncas inhonesto volnere naris.* Per l'origine orfica della *Nekyia* omerica V. WILAMOWITZ *Hom. Unters.* p. 199 s.: e per la *Nekyia* virgiliana NORDEN *Vergilstudien* in *Hermes* 1893 pp. 360-405 spec. 285, 393, 405. Il giovane che si pone una corona in capo nel vaso A si connette con l'uso antico di dare una corona ai morti (SCHOL. *Ar. Lys.* 601). Era rito orfico di incoronare i morti. Nell' iscrizione dei Jobacchi di Atene (MAASS p. 301, 160) si legge Ἐὰν δέ τις τελευτήσῃ Ἰόβακχος γεινέσθαι στέφανος; Cfr. KAIBEL *Ep.* 153: Στέμμα δέ μοι πλέξαντο Διονύσου θιασῶται. PLATONE (*Rep.* 363 C) descrive i beati che banchettano incoronati. Cfr. anche SCHOL. *Ar. Lys.* 601 στέφανος ὡς τὸν βίον διηγωνισάμενος. In una tomba tarentina fu trovato un defunto con la testa cinta di una corona di oro. (DI MARTINO in *Mouseion* IV p. 18). Sulla corona v. ROHDE I p. 220. V. inoltre KÖCHLING p. 56. Il ragazzo che sta dietro a lui col carretto risponde al concetto che i morti continuavano ad avere nell'oltretomba le loro occupazioni predilette.

[3] KUHNERT *l. c.* p. 108; KÖPP in *Arch. Anz.* 1892 p. 128. Per la ricostruzione dell'originale v. KÖHLER in AI 1864 p. 292 s. e KUHNERT *l. c.* p. 108 s. La HARRISON (*o. c.* p. 600) è certo in errore negando l'esistenza di questo originale.

Vi è un particolare, a prima vista insignificante, che apre invece la via ad alcune deduzioni notevoli: in questi vasi non compare mai come giudice Minosse. Nel vaso di Napoli (C) i tre giudici sono Trittolemo, Eaco e Radamanto con i nomi inscritti; nel vaso di Karlsruhe (B) al posto dei tre giudici appare il solo Trittolemo, riconoscibile dalla corona di spighe; nel vaso di Canosa (A) i tre giudici hanno i nomi apposti ma la grande somiglianza tra questo vaso e quello di Napoli fa concludere che anche qui Minosse sia sostituito da Trittolemo. In altri termini, l'originale greco si staccò dalla tradizione orfica, che poneva come giudice dell'Ade Minosse, e introdusse al suo posto Trittolemo, eroe tipicamente eleusinio.

Perciò questa pittura non rappresentava la pura tradizione orfica, ma la contaminazione di essa con Eleusi: possiamo perciò pensare che questo dipinto avesse origine attica.

La presenza di queste scene orfiche sui vasi dell' Italia meridionale si spiega molto facilmente. La Magna Grecia fu infatti un centro cospicuo di orfismo. Vicino a Crotone c'era, come vedemmo, una vasta necropoli di orfici, la quale probabilmente conteneva i resti di quella aristocrazia orfico-pitagorica che, dopo aver dominato su quasi tutta la Magna Grecia, fu distrutta e dispersa da una rivolta democratica [1]. Conosciamo parecchi nomi di orfici nativi della Magna Grecia e della Sicilia [2]: due lamine plumbee, trovate in un sepolcro della fine del I secolo, vicino a Taranto, recano ben 39 nomi di pitagorici [3]: a Cuma fu trovata una iscrizione relativa a un recinto funerario dove si seppellivano soltanto orfici [4].

Tutto ciò spiega come le rappresentazioni orfiche dell'oltretomba fossero così diffuse nell'Italia meridionale da invogliare i ceramisti a ornarne i vasi destinati a servir

---

[1] DIOD. XII 9, 4; DIOG. L. VIII 8, 89. V. su ciò BUSOLT *Griech. Gesch.* II p. 230; DE SANCTIS *Stor. dei Rom.* I p. 179; PAIS *Stor. d. Sic. e d. M. Grecia* I p. 516-17.

[2] KERN p. 52.

[3] *NS* 1880 pp. 34, 189.

[4] KERN p. 180.

di corredo funebre nelle tombe, e perciò adatti a ricevere simili rappresentazioni oltremondane.

A questa stessa corrente artistica si riconnettono le pitture dell' Esquilino [1], le quali forse derivano esse pure dall'arte greca.

Queste pitture, come quelle di Polignoto, contaminano le due tradizioni, omerica e orfica. Vi si rappresenta la nave di Odisseo che arriva per mare all'Ade, secondo il racconto omerico, e Odisseo che ha compiuto il sacrifizio e conversa con le anime, secondo la Nekyia omerica. Ma l'esorcismo di Odisseo avviene dentro l'Ade, cioè al di là di un grande arco di roccia che ne forma l' ingresso, e le anime si accostano a lui, invece di salir su dalla fossa: inoltre più in là si vedono Titio, Sisifo e Orione. Vi è dunque una contaminazione prettamente polignotea, e la corrispondenza tra questo dipinto e la descrizione di Apollonio Rodio [2] prova l'origine artistica di questa pittura.

Un' altra pittura di grande interesse per la conoscenza dell'orfismo, è un dipinto pompeiano del Museo di Napoli che si suole interpretare come le nozze di Zefiro e Clori [3], mentre rappresenta certo le nozze di Dioniso e Ariadne [4].

Non è su questa interpretazione che intendo ora dilungarmi, chè essa è fuori di ogni discussione.

Non vi è alcun dubbio, dal punto di vista tipologico, che la dormente che Eros scopre sia Ariadne, che la figura alata la quale siede vicino al suo capo reggendo una coppa, sia Hypnos, e che la figura femminile seduta in alto sia Afrodite: tutto ciò risulta chiaro da un semplice confronto con le pitture che mostrano questo incontro [5]. L'enigma sta nella figura

---

[1] HELBIG-AMELUNG I 414; BAUMEISTER II fig. 939; WOERMANN *Gesch. d. Kunst* I Tav. a p. 417; NOGARA *Le Nozze Aldobrandine* (Milano 1907) tt. XII, XXIII-XXVI; ROSCHER III col. 1023.

[2] AP. RH. II 729 s.

[3] *Guida Ruesch* 1464 fig. 78; HELBIG 974; REINACH *RP.* p. 112, 5. Per le varie interpretazioni MACCHIORO *Dionysiaka* (*Atti Acc. Arch. Napoli* VI 1917) p. 3.

[4] SOGLIANO *Sul dip. pomp. rappresentante le supposte nozze di Zeffiro e Clori* (*Atti Acc. Arc. Nap.* 1914).

[5] HELBIG 1233-1240; REINACH *RP.* pp. 111-113.

di Dioniso che, munito di due grandi ali alle spalle e di due ali minori in fronte, scende verso la dormente sostenuto da due eroti. Che questa figura sia Dioniso non vi è dubbio, ma esso non può essere l'allegro dio del vino che nella pittura ellenistica incontra Ariadne abbandonata.

Vi è nel poema di Nonno una descrizione dell'arrivo di Dioniso ad Atene che corrisponde in modo sorprendente con questo quadro.

Nonno ci descrive Dioniso mentre, lasciata Atene, va verso Nasso preceduto e guidato da Afrodite, circondato da uno sciame di eroti; il suo arrivo avviene di giorno; e le nozze sono celebrate immantinente [1]. Ebbene, tutto ciò noi ritroviamo nella pittura, con le trasformazioni inevitabili nel passaggio dall'arte narrativa all'arte figurativa. Afrodite presiede all' incontro, e il manto che parte dalla sua mano e, arcuandosi, va ad avvolgersi intorno al braccio sinistro di Dioniso, indica che il dio la ha seguita fin lì, secondo un espediente usato dall'arte figurativa antica per esprimere simili rapporti [2]. Attorno al dio svolazzano gli eroti, la grotta è illuminata dalla luce dell'alba, e la fiaccola posta lì, in modo assai visibile, con un significato indubbio per un Greco e per un Romano, ci avverte che Dioniso giunge veramente *mellógamos* [3]. Ma vi è di più: nel poema nonniano Dioniso, al primo

---

[1] NONN. *Dionys.* XLVII 265 s. Koechly: Ἰλισσοῦ δὲ ῥέεθρα μελίρρυτα Βάκχος ἐάσας, | ἁβρὸς ἐς ἀμπελόεσσαν ἐκώμασεν ἄντυγα Νάξου | ἀμφὶ δὲ μιν πτερὰ πάλλεν Ἔρως θρασύς· ἐρχομένου δὲ | μελλογάμου Κυθέρεια προηγεμόνευε Λυαίου; XLVII 468 s.: ἀμφὶ δὲ νύμφης Ναξιάδος σκίρτησε γαμόστολος ἑσμὸς Ἐρώτων; XLVII, 279: ὄρθρος ἔλαμψε, καὶ ἐγγύθι φαίνεται ἠώς; XLVII 456: παστὸν Ἔρως ἐπεχόσμεσε Βάκχῳ. Dioniso è detto μελλόγαμος e tutta la descrizione del connubio (v. 456 ss.) è una trasformazione poetica di un rito nuziale col canto dell' imeneo e le danze rituali.

[2] V. il puteale di Villa Albani (REINACH *Rep. des rel.* III 135, 1) dove le stagioni che si avvicinano da destra tengono ciascuna in mano un lembo del manto di quella che precede. Cfr. le danzatrici in un rilievo di Sagalasso (REINACH *o. c.* II 109, 2) e le ninfe in due rilievi di Atene (REINACH *o. c.* II 358, 1; 359, 1).

[3] Per l'uso delle fiaccole nel matrimonio greco e romano v. POTTIER in DAREMBERG-SAGLIO II 1 pp. 1027 e 1029; COLLIGNON *ivi* III 2 pp. 1647, 1651; HERMANN-BLÜMNER *Lehrb. d. gr. Privatalt.* p. 274 s.; MÜLLER *Gr. Privataltert.* p. 149.

vedere Ariadne, la scambia per Pasitea e crede che la ninfa si sia testè sposata con Ipno [1]. Perchè questo scambio? Non certo per il suo aspetto, che era quello di una qualunque fanciulla, e dal quale non si poteva certo dedurre che si fosse testè congiunta a Ipno o a chi che sia. Dunque Dioniso vede Ariadne addormentata nelle braccia di Ipno, ed è perciò appunto ch'egli crede di aver dinanzi proprio la sposa di lui, dormente nelle braccia del marito. Nel poema nonniano Ariadne dorme dunque in grembo a Ipno, proprio come nel nostro dipinto [2].

Questa concordanza tra la pittura e il poema di Nonno ci avvia verso l'orfismo; chè è noto quali strette attinenze ci sieno tra il poema nonniano e la religione orfica [3].

---

[1] NON. *Dion.* XLVII 278-80: πείθομαι, ὡς ἐρόεντι Χάρις νυμφεύεται Ὕπνῳ.... Πασιθέην εὕδουσαν ἐγείρατε.

[2] Cfr. BIRT in *Rh. Mus. N. F.* LVII (1895) p. 49. Non vedo la rispondenza — affermata anche da KALKMANN (*Rh. Mus.* XXXVII (1882) p. 416, 4) — tra NONNO e PHILOSTR. *Im.* I 15.

[3] V. spec. LOBECK p. 552 s.; DILTHEY in *Rh. Mus.* XXVII p. 385; DIETERICH *De hymn. orph.* in *Kl. Schr.* p. 109. Notevole è la identità degli epiteti di Dioniso in N. e negli inni orfici: p. es. NONN. IX 114, XXVII 173 νυκτήλιος — *Hymn.* LII 4 νυκτήριος; NONN. XLIV 279 ταυρωπίδα μορφήν — *Hymn.* XLV 1 ταυρομέτωπος; NONN. XLV 131 κερόεις — *Hymn.* XXX 3 δικέρως, LII 5 ταυρόκερως; NONN. XIV 229 πυρίβρομος — *Hymn.* LII 4 πυρίπνοος; NONN. XXIX 163 ἀκεσσίπονος — *Hymn.* L 6 παυσίπονος; NONN. XXXVI 338 πολυειδής — *Hymn.* L 5 αἰολόμορφος; NONN. XLVII 498 διφυὲς γένος — *Hymn.* XXX 2 διφυῆς; NONN. XXXI 307 θυρσομανής — *Hymn.* LII 11 e XLV 5 θυρσεγχής; NONN. XLII 315 εἰραφιώτης — *Hymn.* XLVIII 2 id.; NONN. XXVII 233 Βακχείην πυρόεσσαν λοχείην — *Hymn.* XLV, 1 e LII, 2 πυρίσπορος; NONN. XXIV 178 ἀρειμάνεος — *Hymn.* XLV 3 ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἠδ' αἵματι.; notisi in Nonno il ricordo frequente dei misteri (IX 114 s.; XVI 400 s.; XXVII 173; XLVII 730; XLVIII 953 s.) e del rito catartico orfico di purificare col gesso e con l'argilla (XXVII 205 s. XXXIV 144 s. Cfr. DEM. XVIII 313 s. HARPOCR. s. v. ἀπομάττων. Su questo rito v. ROHDE 3 II p. 110 n. 1; DIETERICH in *Rh. Mus.* N. 5 XLVIII 1893 p. 278 s. = *Kl. Schr.* 121 e HARRISON *Themis* p. 17). Si veda anche in Nonno il rifiorire della terra per il connubio di Era e Zeus (XXXII 84 s.) e di Zeus e Semele (VII 344 s.) simile a quello narrato nella ierogamia orfica dell' Iliade (XIV 347 s.).

Però in Nonno manca per l'appunto quello che è la caratteristica del quadro: il Dioniso alato. Ma noi lo ritroviamo in un altro incontro con Ariadne, che Catullo finge ricamato nella coltre nuziale di Teti, nel suo notissimo epitalamio [1].

Il quesito se Catullo traducesse addirittura il suo epitalamio da un poeta alessandrino o se si restringesse a imitarlo, a noi non importa. Ma quel che a noi importa è che in questo poemetto è stata già riconosciuta la duplicità della fonte in base a sostanziali ineguaglianze di stile e di fattura, concludendosi che il poeta romano contaminò due distinti poemetti ellenistici, l'uno intorno alle nozze di Peleo e Teti, e l'altro intorno all'abbandono di Ariadne [2]. Ed è altresì noto che tra l'episodio di Ariadne nell'epitalamio catulliano e l'eguale episodio di Nonno vi sono tali rispondenze di frasi da far concludere che i due poeti attinsero a una fonte comune a noi sconosciuta [3].

Ma in tutto questo lavorio di indagine fu negletto, finora, il breve episodio dell'arrivo di Dioniso (v. 251-266), che descrive la seconda delle due scene ricamate sulla coltre di Teti e che non fa parte del poemetto sull'abbandono di Ariadne, inserito da Catullo entro il suo epitalamio.

Questo finisce con i versi 246-248 che chiudono la narrazione della morte di Egeo, e contengono la conclusione, anzi la morale del poemetto.

Ma in Catullo seguono due altri versi: ai quali segue la descrizione dell'arrivo di Dioniso. È evidente che il poeta, tradotto o imitato il poemetto ariadneo, volendo passare a descrivere la seconda scena della coltre, si trovò nella necessità, dopo la lunghissima digressione della morte di Egeo, di rievocare la situazione iniziale, di ritornare cioè ad Ariadne abbandonata sul lido, prima di accingersi a descrivere l'arrivo

---

[1] CAT. LXIV 158 s.

[2] PASCAL in *Studi it. fil. class.* 1904 XX p. 219 ss. Altri, certo errando, nega queste ineguaglianze: HEUMANN (*De epyllio alex.* (Leipzig 1904) citato da GRUPPE *Bericht ub. die Lit. zur ant. Myth.* (Leipzig 1908 (*Bursians Jahresbericht* vol. 173) p. 166) e REITZENSTEIN (*Hermes* 1900 (35) p. 101)

[3] MAASS in *Hermes* 29 (1889) p. 528; REITZENSTEIN ivi p. 101. Forse il *Dionysos* di Euforione (KÖHLER *Die Dionys. d. Nonnos* p. 12 s.; MAASS p. 118).

di Dioniso, legando con quei due versi la narrazione che segue a quella che precede.

Or questa seconda narrazione ha carattere e tono perfettamente descrittivi, è priva di ogni interiorità, di qualsiasi accenno a passioni o a discorsi: pure e semplici immagini [1]. È difficile non concludere che Catullo — o la fonte di lui, più probabilmente — derivò quella descrizione da un quadro, e che il poeta, con elegante trovata, immaginò che quella scena fosse ricamata sulla coltre nuziale di Teti. Così si spiega la concordanza tra Catullo e Nonno da un lato, e il quadro pompeiano dall'altro. Ci fu dunque un quadro che rappresentava l'incontro di Dioniso e Ariadne, in una grotta, presso un ruscello, in presenza di Afrodite, dove Ariadne vi appariva dormente in grembo a Ipno, e Dioniso vi appariva alato, e di questo quadro il dipinto pompeiano è una fedelissima copia.

Ma quale significato aveva questo quadro? E perchè Dioniso vi era rappresentato alato? In origine i due miti, dell'abbandono e dell'incontro con Dioniso, non erano fusi insieme: il mito più antico è quello del connubio, che doveva star isolato [2].

---

[1] V. 252 s. *at parte ex alia florens volitabat Iacchus*
cum thiaso Satyrorum et Nysigenis Silenis,
qui (*) *tum alacres passim lymphata mente furêbant*
euhoe bacchantes, euhoe capita inflectentes.
Harum pars tecta quatiebant cuspide thyrsos,
pars e divolso iactabant membra iuvenco,
pars sese tortis serpentibus incingebant,
pars obscura cavis celebrabant orgia cistis,
orgia, quae frustra cupiunt audire profani,
plangebant aliae proceris tympana palmis
aut tereti tenues tinnitus aere ciebant,
multis raucisonos efflabant cornua bombos
barbaraque horribili stridebat tibia cantu.

[2] V. PRELLER^3-ROBERT I 208 1; GRUPPE *M.* I p. 582; WAGNER in PAULY-WISSOWA II p. 806. ESIODO (*Theog.* 917 s.) ignora l'abbandono di Teseo. IGINO ha due versioni diverse, in cui i due miti sono tenuti divisi (*Astron.* II 5 Robert); ATENEO ha pure due versioni (VII 47, 296*a*; VII 47, 296*c*), l'una secondo Teolito l'altra secondo Euante, in cui i due miti sono tenuti distinti. Così ancora APOLLOD. *Epit. Vat.* 1, 10 (Wagner), DIOD. IV 61, 5; SCHOL. *Ap. Rhod.* III 997 Keil.

(*) *quae* leggono coloro che ammettono una lacuna dopo il v. 253.

Nè mai, in realtà, i due miti si fusero completamente [1]. Il mito primitivo, quello del connubio di Dioniso e Ariadne, non aveva dunque nulla che fare in origine col mito contaminato, secondo il quale la povera fanciulla abbandonata viene trovata dall'allegro dio del vino che se ne innamora: tanto è vero che l' incontro tra i due dèi avveniva non sulla spiaggia del mare, dove Teseo l'avrebbe abbandonata, ma in una grotta [2], probabilmente localizzata a Creta [3]. Si trattava dunque non di un incontro casuale, nè di una avventura amorosa, ma di un connubio sacro, di una *hierogamia*.

Questa è l'origine remota delle tante pitture con l' incontro tra Dioniso e Ariadne, nelle quali il gusto ellenistico ha cancellato ogni traccia del significato primitivo.

Non è, no, una piccante scena di sapore ellenistico che esse ci mostrano: non è una bella addormentata, sorpresa e conquistata nel tumulto dei sensi dall'allegro dio del vino, che la trova per caso: è l'epifania di Dioniso [4], il suo matrimonio con Ariadne, quello che, secondo una assai verosimile congettura, si solennizzava nella cerimonia delle Coe, la terza festività delle Antesterie [5]. Dioniso appare dall'alto

---

[1] A Nasso c'era la tradizione secondo cui vi erano state due Ariadni, figlie di due Minossi, di cui una sposata da Dioniso, l'altra rapita da Teseo (PLUT. *Thes.* 20). In altre versioni le due fasi del mito contaminato si svolsero in *due* luoghi diversi (APOLLOD. *Ep. Vat.* I 10; DIOD. V 51, 4; SCHOL. *Germ.* 71; ROBERT *Erat. Cat.* p. 66).

[2] Nelle pitture parietali l'abbandono di Ariadne avviene di solito in riva al mare. HELBIG 1217 (=*Guida Ruesch* 1438), 1218-1220, 1222, 1223 (=*G.* 1442), 1224-1226, 1227 (=*G.* 1439), 1228 (=*G.* 1441), 1229-1231; SOGLIANO *Pitt. mur.* 131 (=*G.* 1440). Mentre l' incontro con Dioniso avviene in una grotta. HELBIG 1233, 1234, 1239 (=*G.* 1322) *Guida Ruesch* 1434; *BI* 1861, 138; HELBIG 974 (=*G.* 1464); *NS* 1899 p. 342 fig. 3; 1908 p. 72 fig. 4; 1908 p. 79 fig. 9.

[3] Nota l'epiteto κρήσιος dato a Dioniso ad Argo, dove si mostrava la tomba di Ariadne (PAUS. II 23, 8). C'era la tradizione che il connubio avvenisse a Creta (HYGIN. *Astron.* II 5; HIMER. *Arat.* I 5; LACT. *Div. inst.* I 10, 9; SCHOL. *Germ.* 71; SCHOL. *Theocr.* II 45.

[4] Cfr. DIOD. IV 61, 5: καθ' ὃν δὲ χρόνον μυθολογοῦσιν Διόνυσον ἐπιφανέντα.

[5] HERMANN *Gottesdienstl. Altert.* 58, 13: MAASS 58. I più credono, senza prove, che si festeggiasse il matrimonio di Dio-

perchè così voleva la primitiva tipica epifania [1], e rapirà la sposa, perchè il ratto era il rito primitivo delle nozze [2]; Ariadne è la consanguinea di Dioniso [3], la santissima dea di Creta [4], il cui matrimonio mistico con Dioniso, preparato da Afrodite, paredra orfica del dio [5], è festeggiato dagli dèi tutti [6]: la dea antichissima della vegetazione [7], che attende il connubio giacendo simbolicamente sulla nuda terra, secondo un rito antichissimo seguito ancor oggi [8], così come, secondo il mito, giacque Demetra quando si congiunse a Iasione [9], e così come sono rappresentate Rea, Cibele e Gaia [10];

---

niso con Kore: ma fu osservato che le Antesterie si fondavano sulla teogonia orfica e che in questa Kore era madre, e non moglie di Dioniso-Zagreo. Per gli elementi orfici nelle Antesterie v. GRUPPE in ROSCHER III 1, 1098 e GIRARD in DAREMBERG-SAGLIO II 2 p. 238.

[1] SUID. *Lex.* s. v. 'επιφαίνεται ὑψόθεν (Bernhardy).

[2] V. GRAILLOT in DAREMBERG III 1, 180; HERMANN[3]-BLÜMNER *Lehrb. d. gr. Privataltert.* p. 272.

[3] NONN. XLIII 427: ὁμόγνιον.

[4] GRUPPE *o. c.* I p. 254 n. 6. γ

[5] PS.-ORPH. *Hymn.* LV 7.

[6] ERAT. *Cat. Ep.* V (ROBERT p. 66): ὅτε τοὺς γάμους οἱ θεοὶ ἐν τῇ καλουμένῃ Δία ἐποίησαν. HYGIN. *Astron.* II 5: *cum omnes dii in eius nuptiis dona conferrent.* SCHOL. *Germ.* 71: *ut eius nuptias dei in insula Dia celebrarent* (Altre lezioni leggono *in insula Creta*).

[7] WAGNER in PAULY-WISSOWA II p. 807; STOLL in ROSCHER *Lex.* s. v. Ariadne p. 542.

[8] MANNHARDT *Feld-u. Waldkulte* I 469 s. 480 s. DIETERICH *Mutter Erde*[2] p. 97 s.

[9] *Od.* V 125.

[10] V. i rilievi e i sarcofagi REINACH *RR* III 201, 3 (Rea); 187, 2; 199, 2; 210, 3; 254, 1; 291, 2 e 3; 370, 4 (Gaia). Gaia è in queste figurazioni assai simile ad Ariadne, specialmente nella seminudità. È però probabile che nel quadro originale Ariadne fosse vestita come nella nota statua del Vaticano (AMELUNG *Gall. St.* 414), con la quale i dipinti campani non hanno nulla di comune. Due rilievi di evidente origine pittorica (Vienna REINACH III p. 120, 2; VATICANO *Jahrbuch* 1910 p. 141 fig. 6) mostrano due figure di Ariadne identiche alla statua vaticana. È notevole che di questa statua ci sono due repliche (Pitti: BRUNN-BRUCKMANN 168; Wilton House: CLARAC 750, 1829 C.), e una riproduzione su una moneta di Perinto con l'epifania di Dioniso (BAUMEISTER I p. 126 fig. 131), mentre mancano finora statue di Ar. seminuda.

la dea della Terra che col connubio fa rifiorire il suolo, ricoprendolo di fiori e di fronde [1]. L'erote che la scopre eseguisce simbolicamente la cerimonia nuziale delle *anakalyptéria*, quando la sposa si toglieva per la prima volta il velo davanti allo sposo [2]; Hypnos che ne culla il sonno guardando verso il dio che appare, è, più che la semplice personificazione del sonno [3], il ministro di Afrodite [4], autore dell'imeneo di Ariadne [5], come del connubio tra Dioniso e Aura, la madre di Iacco [6]; l'antro, entro il quale avviene il connubio, è la grotta dionisiaca di Dia, dove esso avvenne secondo una tradizione [7]: grotta che ricorda la grotta bacchica di Nasso [8], e altri antri simili [9], miticamente pari a quella che Dioniso apre nella roccia con un colpo di tirso, e dentro alla quale possederà Aura [10]; e il ruscello, al quale possiamo accostare il ruscello di vino di Nasso [11], è il ruscello che Dioniso fa spicciare entro la grotta per inebriarne Aura prima di congiungersi a lei [12].

Il significato cosmico di questo connubio è dimostrato anche dalla sua straordinaria somiglianza col celebre *hierós gámos* di Zeus e di Era.

Eros prepara il talamo di Ariadne [13] ed Iride quello di

---

[1] Nonn. XLIII 457 s. Sen. *Oed.* 494 s. Cfr. Plut. *De sera num. vind.* 47.

[2] Hermann[3]-Blümner *o. c.* p. 266; Collignon in Daremberg III 2 p. 1650; Hiller v. Gaertringen in Pauly-Wissowa I p. 2032.

[3] Se H. fosse una semplice personificazione del sonno apparirebbe anche nei quadri con la partenza di Teseo, dove pure vi è Ariadne dormente: invece compare solo nei dipinti con l'incontro di Dioniso e Ariadne (Helbig *Wandg.* 1237, 1239, 1240).

[4] Nonn. XLVIII 752: Παφίης θαλαμήπολος; XXXII 97: ὁμόστολος Ἐρώτων.

[5] Nonn. XLVIII 635: Ὕπνος ἔην Βάκχου γαμόστολος.

[6] Nonn. XLVIII 635 s.

[7] Himer. *Or.* I 5: τὴν Ἀριάδνην Διόνυσος ἐν Κρητικοῖς ἄντροις ἐνύμφευεν.

[8] Porph. *De antro numph.* 20.

[9] Plut. *De sera num. vind.* 47. Cfr. la grotta circondata dal tiaso entro la quale avviene l'anodo di Dioniso in un vaso attico Tischbein *Coll. of engr.* I 32 = Reinach V II 287, 2.

[10] Nonn. XLVIII 574 s.

[11] St. Byz. 468, 13; Prop. IV 16, 27.

[12] Nonn. *l. c.*

[13] Nonn. XLVII 456: παστὸν Ἔρως ἐπεκόσμεσε Βάκχῳ.

Era [1]; Hypnos è complice e fautore dell'uno come dell'altro connubio [2]; qui come là la Terra mette fuori una rigogliosa vegetazione per festeggiare il mistico connubio [3]; qui come là gli dèi onorano gli sposi con i loro doni [4]. E potremmo anche aggiungere, come concordanza, il mito del ratto di Era, di cui serbava ricordo, secondo alcuni, una cerimonia sacra [5], e le *anakalyptéria* della dea effigiate in una metopa di Selinunte [6], nel fregio della cella del Partenone [7], e nel così detto altare dei dodici dèi nel Louvre [8], nonchè l'antro delle ninfe che si trovava sul Citerone, dove Era e Zeus si erano congiunti [9].

Tutto questo contenuto mistico della nostra pittura parrà assai più verosimile quando avremo dimostrato che essa risale a rappresentazioni e dottrine orfiche.

Nella letteratura orfica il nesso fra Afrodite e Dioniso è più stretto di quanto non sia nella tradizione comune; la Afrodite orfica è la paredra di Dioniso [10], quando non è detta madre di lui [11] e ha gli stessi epiteti mistici di lui [12]; è un nesso insomma simile a quello espresso nella nostra pittura. Ma quel che più importa e che esclude ogni dubbio intorno all'ori-

---

[1] Theocr. XVII 133; Nonn. XLIII 78 s.

[2] *Il.* XIV 233 s.

[3] *Il.* XIV 347 s.; Nonn. XXXII 83 s. — Anche per il connubio di Dioniso e Nicea (Nonn. XVI 270 s.) avviene la stessa cosa: e qui la concordanza con Omero è quasi imitazione.

[4] Pherec. ap. Erat. *Cat.* 3 (=Müller *FHG* I p. 79, 33 *a*: φερόντων αὐτῇ (Era) τῶν θεῶν δῶρα. Cf. nota 6 a p. 46.

[5] Graillot in Daremberg III 1 p. 180; Roscher *Lex.* I p. 2099.

[6] Reinach *RR* I 399, 1.

[7] Reinach *o. c.* I p. 40.

[8] Reinack I p. 65.

[9] Paus. IX 3, 5; schol. *Aristoph. Pa.* 1126: νυμφικὸν δέ τινες αὐτό φασιν, ὅτι ὁ Ζεὺς τῇ Ἥρᾳ ἐκεῖ συνεγένετο. Eus. *Praep. ev.* III 1, 4: Κιθαιρῶνος αὐτοῖς (Zeus ed Era) ἐπισκόπιον τινὰ μυχὸν καὶ θάλαμον αὐτοφυῆ παρέχοντος.

[10] Ps.-Orph. *Hymn.* LV 7: σεμνὴ Βάκχου πάρεδρε (Abel).

[11] *Ivi* XLVI 3: νυμφῶν ἔρνος ἐραστὸν εὐστεφάνου τ' Ἀφροδίτης.

[12] νυκτηρίη (Inno LV 3: Cfr. νυκτήριος LII 4), κρυφίη (LV 9: cfr. κρύφιος XXX 3), σκηπτοῦχος (LV, 2: Cfr. LII 7). — Nello statuto di una corporazione orfico-dionisiaca ateniese di età romana, Afrodite è onorata insieme a Dioniso e a Core (Dittenberger[2] 737, Prott-Ziehen II 44).

gine orfica di questa pittura, è il fatto che *solo nella letteratura orfica troviamo invocato e descritto un Dioniso alato.*

Nell' inno 6, Protogono, la divinità orfica primigenia, è descritto come fornito di ali [1]. Ora Protogono non è altro che Dioniso in uno di quei numerosi aspetti e significati sotto i quali lo concepiva l'orfismo, cioè come divinità fecondatrice e vivificatrice. Questa identità concettuale risulta evidente dalla identità degli epiteti più significativi [2]: il nome Protogono stesso è poi un epiteto di Dioniso [3]. Ma Protogono non è altri che Erichepeo-Fanete [4], ed Erichepeo non è altri che il Dioniso orfico [5].

Anche Zeus ed Elio erano concepiti con le ali dall'orfismo [6], e tutti e due eran parificati, anzi identificati, con Dio-

---

[1] VI 1 s. (Abel): αἰθερόπλαγκτον | χρυσέῃσιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσιν; V 7: πάντῃ δινηθεὶς πτερύγων ῥιπαῖς. DAMASC. *De prim. princ.* p. 387 = ABEL 36, KERN 54: ἔχει δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων πτεράς. Fanete (=Protogono) alato: PROCL. in *Plat. Tim.* II 130 F = ABEL 62, KERN 81: αὐτῷ δὲ καὶ αἱ πτέρυγες πρῶτον. HERMIAS *In Plat. Phaedr.* p. 137 = ABEL 65, KERN 78: χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα. Cfr. il frammento orfico conservato nel papiro magico di Parigi (WESSELY *Griech. Zauberpap. von Paris u. London, Denkschr. Akad. Wiss. Wien. Phil.-hist.* Kl. 1888 XXXVI) v. 1749 s.

[2] VI 5 ἄρρητος κρύφιος cfr. XXX 3, LII 5; VI 1 διφυής cfr. XXX 2; VI 4 ταυροβόας cfr. XXX 4 ταυρωπός, LII 2 ταυρόκερος; VI 4 γένεσις μακάρων cfr. L 3 μακάρων ἱερὸν θάλος; VI 4 σπέρμα πολύμνηστον cfr. L 2 id.; VI 4 ἠρικεπαῖος cfr. LII 6 id.

[3] XXX 2, LII 6.

[4] πρωτόγονος epiteto di Erichepeo in ABEL 120, KERN 167, Per la identificazione Erichepeo-Fanete v. VI 9: ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω. Cfr. PRELLER[4]-ROBERT I p. 42, GRUPPE in ROSCHER III 2259, 2267 e *Gr. Myth.* I 431, WASER in PAULY-WISSOWA VI 453. Per Protogono = Fanete v. anche GRUPPE in ROSCHER III 2257.

[5] HESYCH s. v. Ἠρικεπαῖος· ὁ Διόνυσος. PROCL. *In Plat. Tim.* II 102 DE = ABEL 71, KERN 170: Αὐτός τε ὁ Διόνυσος καὶ Φάνης καὶ Ἠρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται. MACROB. I 18, 12 = ABEL 167, KERN 237 v. 3: ὃν (Il Sole) δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον. Nell'inno LII v. 6 Ἐρικεπαῖος è un epiteto di Dioniso.

[6] EUS. *Praep.* III 9 = ABEL fr. 123, KERN 168 v. 27: πτέρυγες δὲ οἱ (Zeus) ἐξεφύοντο ταῖς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ; Cfr. NONN. *Dionys.* X 314; Ζεὺς τανυσίπτερος. MALAL. *Chron.* IV p. 73 = ABEL 49, KERN 62: Ἥλιε χρυσέῃσιν ἀειρόμενε πτερύγεσσιν.

niso [1]. L'origine orfica di questo Dioniso alato non può dunque esser messa in dubbio [2].

Dirò anzi di più: io credo che se noi conoscessimo più perfettamente tutto ciò che la mistica greca tarda tolse dalle vecchie tradizioni dell'oriente non greco [3], potremmo affermare senz'altro l'origine semitica di questo tipo divino. Per ora questa origine è soltanto probabile, date le riconosciute attinenze tra alcune divinità orfiche tarde e certe divinità e dottrine semitiche: Fanete ha infatti la sua origine in dottrine babilonesi [4], e Protogono esisteva anche nella cosmogonia fenicia [5]; sono poi noti gli elementi fenici nel mito di Crono [6] che ha tanta importanza nella teogonia orfica [7]. Certo è un fatto assai singolare che, come solo nella dottrina orfica si ritrova un Dioniso alato, così solo nella religione

---

[1] JUSTIN. *Cohort.* 15 = ABEL 7 KERN 239 b: εἷς Ζεύς, εἷς Ἅιδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι. PROCL. *In Plat. Tim.* V 333 A = ABEL 192 KERN 218: Κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε. DIOD. I 11, 3 = ABEL 168 KERN 237: Ἀστροφαῆ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπόν. MACR. I 18, 17 = ABEL 169 KERN 239: Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν. MACR. I 23, 22 = ABEL 235 KERN 236: αγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε, Ἥλιε παγγενέτορ.

[2] Dioniso alato è frequente nell'arte; ricordo i seguenti monumenti: vaso apulo (D'HANCARVILLE *Hamilton Coll.* II 121 = BRAUN *Kunstvorstell. d. geflüg. Dion.* München 1839 tav. IV 2), mosaico di Delo (*Mon. Piot.* XIV t. 15 = *Neapolis* II p. 62 fig. 15), rilievo di Firenze (BRAUN tav. I 1; BAUMEISTER I p. 434 fig. 485), rilievo Albani (ZOEGA *Bassirilievi* t. 16), busto bronzeo da Ercolano (*Bronzi d' Ercolano* I (*Ant. di Erc.* V) tav. VII p. 37), gemma (GORI *Mus. Flor.* II t. 41), rilievo Albani (ZOEGA tav. 79), rilievo di Villa Borghese (REINACH *R.* III p. 168, 2), mosaico di Pompei (NEAPOLIS II tav. IV).

[3] V. su ciò GRUPPE in ROSCHER III 2264 s.

[4] GRUPPE *Griech. Kult. u. Myth.* I p. 658 e in ROSCHER III 2267. V. anche GOMPERZ *Les pens. de la Gr.* pp. 102-103.

[5] PHILO BYBL. ap. EUS. *Praep. ev.* I 10, 7 p. 42 Dindorf: cfr. HÖFER in ROSCHER III 3184 s.

[6] MAYER in ROSCHER II p. 1498 s.; PRELLER[4]-ROBERT I 53.

[7] Crono forma un uovo d'argento da cui nasce Fanete (ABEL 53 KERN 70. Cfr. l' inno 13). Per la identificazione, specificamente orfica, di Χρόνος e Κρόνος v. ROSCHER in ROSCHER I p. 900, MAYER ivi III 1496 s.; GRUPPE *M.* pp. 427, 1064; WASER in PAULY-WISSOWA III 2482; PRELLER[4]-ROBERT I 51, 1.

fenicia si ritrova una divinità *con quattro ali, due alle spalle e due in fronte, per l'appunto come il Dioniso orfico* [1]. Filone da Biblo, infatti, nella sua cosmogonia fenicia, ch'egli afferma tradotta da Sancuniatone, narra che Taaut diede le ali a tutte le immagini di divinità da lui fatte, ma quattro ne diede al solo Crono, e cioè due alle spalle e due in fronte [2]. Ora Eracle-Crono era alato anche nella teogonia orfica [3]. La coincidenza tra il Dioniso alato del nostro dipinto e il Dioniso orfico, da un lato, e tra le quattro ali di lui e le quattro ali del Crono fenicio, dall'altro, giustifica dunque la congettura che l'origine del Dioniso orfico alato debba ricercarsi in qualche teogonia semitica, così come l'origine di Fanete e di Protogono, che sono per l'orfismo tutt'una cosa con Dioniso.

Questa divinità alata era concepita come una divinità fecondatrice: infatti Protogono è identificato a Priapo [4], e Fanete era concepito come una divinità fecondante [5], al pari di Erichepeo [6]. E poichè Priapo, secondo alcune tradi-

---

[1] Il GUARINI (*AI* 1830 p. 352) descrive «un picciolo Bacco d'oro» (!) con «nella fronte due alette alquanto schiacciate, e due agli omeri». Si tratta di una falsificazione, di una fantasia o di un importantissimo monumento sperduto?

[2] PHILO BYBL. ap. EUS. *Praep. ev.* I 10, 36: τοῖς δὲ λοιποῖς θεοῖς δύο ἑκάστῳ πτερώματα ἐπὶ τῶν ὤμων.... καὶ αὐτῷ (Crono) δὲ πάλιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πτερὰ δύο. — Sulla inesistenza di S. la critica è unanime, benchè si dubiti se fu inventato da Eusebio o da Filone o se vi fosse una fonte originale fenicia (V. la letteratura in GRUPPE I p. 350 n. 4 e in WACHSMUTH *Einleitung* p. 405 s.). È probabile che S. fosse una invenzione di Filone per rivestire le sue idee, ma non una falsificazione, e che F. usò fonti fenicie autentiche ricche di elementi egizi, ebraici, caldei (V. l'analisi in GRUPPE *o. c.* pp. 350-409). Non è ammissibile che F. inventasse il particolare delle quattro ali, anche perchè risponde alle figurazioni orientali: v. p. es. il dio mitriaco (Zervan ?) con quattro ali (REINACH *R.* II p. 97, 5; p. 308, 2; III p. 219, 3; 383, 1). Ricordo anche il rilievo di Modena (*Rev. arch.* 1902 I tav. I REINACH *R.* III p. 61, 1) in cui si crede sia rappresentato il Fanete alato orfico (EISLER *Weltenmantel u. Himmelzelt* II p. 400).

[3] DAMASC. *De prim. princ.* p. 387 = ABEL 36 KERN 54: ἔχει δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτεράς.

[4] VI 8 s. ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω | ἠδὲ Πρίηπον ἄνακτα

[5] NONN. ABB. = ABEL 66 KERN 80: λέγουσι δὲ αὐτὸν (Fanete) ἔφορον εἶναι τῆς ζωογόνου δυνάμεως.

[6] MALAL. IV p. 74 Dind. = ABEL 59 KERN 65: Ἠρικεπαῖον.... ζωοδοτήρ.

zioni, era identificato a Dioniso [1], ne segue che il Dioniso alato orfico era una divinità della fecondità [2]. Ecco perchè il Fanete dipinto nel santuario orfico eleusinio di Fliunte, giusta la descrizione di Ippolito, era rappresentato alato e itifallico [3].

Non è dunque punto strano che la religione orfica rivolgesse la sua attenzione al connubio di Dioniso con la dea terrestre Ariadne, così come lo aveva rivolto al connubio mistico di Era e di Zeus [4] e ai *hieroigamoi* in generale [5]. La divinità poi, che favorisce e prepara questo connubio, è Afrodite, concepita orficamente quale divinità cosmica animante tutte le cose del mondo [6], così come la concepivano Parmenide ed Empedocle [7], e come è descritta in un frammento di Eschilo [8].

La pittura parietale di Napoli deriva dunque da un origi-

---

[1] Priapo epiteto di Dioniso: PRELLER [4]-ROBERT I p. 736; GRUPPE *M.* p. 1078, 1. Per l' identificazione di Dioniso e Priapo v. anche GRUPPE pp. 854, 2; 1422, 8; ROSCHER III 2977 (JESSEN).

[2] Per Dioniso divinità del fuoco (= Fanete, Elio) e insieme divinità fecondante v. GRUPPE *M.* p. 854.

[3] HIPP. *Ref. omn. haeres.* V 20 p. 208 s. Duncker-Schneidewin: Πολλὰ μὲν οὖν ἐστὶ τὰ ἐπὶ τῆς παστάδος ἐκείνης ἐγγεγραμμένα.... ἔστι δὲ ἐν τοῖς πλείοσι καὶ πρεσβύτης τις ἐγγεγράμμενος πολιός, πτερωτός ἐντεταμένην, ἔχων τὴν αἰσχύνην, γυναῖκα ἀποφεύγουσαν διώκων κυανοειδῆ.' Ἐπιγέγραπται δὲ ἐπὶ τοῦ πρεσβύτου· φάος ῥυέντης.

[4] DIO CHRIS. XXXVI p. 453 = ABEL 220 KERN 115: τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον. Per il matrimonio di Z. ed E. nei misteri eleusini PSELLUS *De dem.* 3: MIGNE *PG* 122 p. 878. Per gli elementi orfici nel matrimonio di Z. ed E. v. OLIVIERI *Contr. alla st. d. cult. gr.* pp. 6, 13, 14, 16. Per i matrimoni mistici in generale LOBECK p. 609 s.; ANRICH p. 77.

[5] PROCL. *In Plat. Tim.* V p. 16 A = ABEL 220 KERN 115: ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων καὶ τῶν ἐν ἀπορρήτοις λεγομένων ἱερῶν γάμων.

[6] PRELLER[4]-ROBERT I p. 354; FURTWAENGLER in ROSCHER I 397.

[7] PARMEN. frr. 12 e 13 Diels; EMPED. fr. 171.

[8] AESCH. fr. 44 Nauck: ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς χρῶσαι χθόνα, | ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν· | ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνατῆρος οὐρανοῦ πεσὼν | ἔκυσε γαῖαν ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς | μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον· | δένδρων ὀπώρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμους τέλειός ἐστι. τῶνδ' ἐγὼ παραίτιος.

nale greco, nel quale era rappresentata la *hierogamia* di Dioniso e Ariadne, secondo le tradizioni orfiche. Da questo originale stesso derivano anche gli altri dipinti parietali con Dioniso e Ariadne, ma con assai minore fedeltà, con assai maggiori concessioni al gusto dell'età ellenistica, con assai più gravi deformazioni del carattere sacrale del dipinto. Sì che allo stato attuale delle nostre cognizioni l'unica pittura che riproduce fedelmente, nei suoi elementi essenziali, questo quadro orfico diosiniaco attico è proprio il nostro dipinto.

Era esso unico, o vi sono altre testimonianze di pitture con ierogamie orfiche?

Abbiamo ricordo in Origene e in una omilia clementina di un quadro del Heraion di Samo in cui era rappresentato il matrimonio di Zeus e di Era: e poichè Crisippo, filosofo stoico che tentò di conciliare l'orfismo con le proprie idee, scrisse su questo quadro un lungo commento, noi riteniamo che esso si ispirasse ai concetti mistici e cosmogonici dell'orfismo.

Tanto sul commento del filosofo quanto sul dipinto stesso correvano giudizi i quali attesterebbero che essi rivaleggiavano in oscenità [1]. Quanto al commento osceno di Crisippo, nessuno si indurrà a credere che un filosofo stoico, studioso della religione orfica, potesse mai scriverlo, insozzando in modo così volgare il supremo simbolo cosmico dell'orfismo. Del resto Cicerone, che espone ampiamente la dottrina di Crisippo [2], criticandolo acerbamente quale *Stoicorum somniorum vaferrumus interpres*, e che avrebbe avuto buon giuoco menzionando queste accuse di oscenità, non ne fa il minimo accenno; e Origene dice chiaramente che il commento di Crisippo alla pittura samia era una esegesi ch'egli cita come esempio di simili allegorie [3]. Io penso che queste accuse sieno state originate in parte da travisamenti del pensiero crisip-

---

[1] Diog. L. VII 7, 12: αἰσχρῶς τὰ περὶ τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία ἀναπλάττει λέγων κατὰ τοὺς ἑξακοσίους στίχους ἃ μηδεὶς ἠτυχηκῶς μολύνειν τὸ στόμα εἴποι ἄν. αἰσχροτάτην γάρ, φασι, ταύτην ἀναπλάττει ἱστορίαν, εἰ καὶ ἐπαινεῖ ὡς φυσικήν.

[2] Cic. *De nat deor.* I 15.

[3] Orig. *C. Cels.* IV 48, 540: Χρύσιππος παρερμενεύει γραφὴν τῇ ἐν Σάμῳ, ἐν ᾗ ἀρρητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο.

peo, in parte da un grosso equivoco, di origine probabilmente cristiana e apologetica, sul contenuto del quadro.

In esso, secondo Origene, o secondo la fonte di lui, era rappresentata Era *arrhetopoiousa* con Zeus, cioè in atto di compiere con lui alcunchè di *árrheton*. Il vocabolo *árrheton*, frequentissimo nella letteratura mistica e orfica, denotava, come si sa, la parte segreta, nota soltanto agli iniziati, delle religioni mistiche, che non si doveva rivelare ai profani; e appunto per ciò è probabile che venisse usata, negli scritti mistici incriminati, dal filosofo stesso, alludendo per l'appunto al contenuto mistico della ierogamia, apprezzabile solo dagli iniziati. Senonchè la parola *arrhetopoiousa*, detta da Crisippo di Era, venne interpretata come equivalente ad *aischropoiousa* con significato osceno [1].

Non è possibile dire attualmente quali fossero l'età e l'autore di questo originale. È certo che in esso il matrimonio di Dioniso era concepito diversamente da quel che usò l'arte del V secolo, la quale, se badiamo al cratere di Camarina, rappresentò Ariadne assisa e sveglia, col capo velato [2]. Nel IV secolo prevalse invece la figurazione di Ariadne dormente, come mostra il cratere etrusco di Filacciano [3] e un frammento attico nel Museo accademico di Bonn [4], e come provano gli scarsi ricordi letterari [5].

È pure ricordato un quadro di Agatarco in un santuario di Dioniso ad Atene vicino al teatro [6], di età incerta, ma

---

[1] Clem. Rom. *Homil.* V 18 (Migne *PG* 2 p. 187): Χρύσιππος ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται, πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον. Theophil. Ant. *Ad. Antol.* III 3 (Otto *C. Ap. Cr.* 8 p. 194): τήν τε Ἥραν ἰδίαν ἀδελφὴν αὐτοῦ μὴ μόνον τὸν Δία γαμεῖν, ἀλλὰ καὶ διὰ στόματος ἀναγνοῦ ἀρρητοποιεῖν. È chiaro che si tratta di un malinteso, forse voluto, fondato sulla posizione reciproca dei due dèi.

[2] V. le osservazioni del Rizzo in *Mon. ant.* XIV p. 42 e specialmente il confronto tra la figura di Dioniso e il tipo del così detto Sardanapalo.

[3] *MI* X 51.

[4] *Jahrbuch* 1910 p. 138 fig. 5.

[5] Phil. *Im.* I 14 (15); Long. IV 3 descrive un quadro con Ἀριάδνην καθεύδουσαν in un tempio di Dioniso.

[6] Paus. I 20, 3 = Overbeck *Schriftq.* 1126. È degno di nota che le due scene di questa pittura (o le due pitture?) corri-

certamente posteriore al V secolo, perchè in esso era rappresentata Ariadne appunto nell'atto di dormire [1]. E pensando che l'originale del nostro quadro dovette esser ben rinomato se inspirò la fonte di Catullo — o anche, a mezzo di qualche copia, Catullo medesimo — e che una influenza di Agatarco sulla pittura pompeiana è assai verisimile [2], noi saremmo tentati quasi di supporre che l'autore di questo quadro famoso fosse proprio Agatarco.

2.

e diffusos nelle regioni in cui doveva sorgere il cristianesimo,

Dopo aver constatato il carattere popolare dell'orfismo nonchè l' influenza da esso esercitata sulla letteratura e sull'arte e quindi, di riverbero, sulla coscienza greca, dobbiamo ora indagare quale fu la diffusione dell'orfismo in quelle regioni nelle quali sorse il cristianesimo. Solo dopo aver risoluto questo punto potremo tentar di risolvere il problema delle affinità tra le due religioni.

Nell'età della formazione del cristianesimo troviamo in una regione vicina alla Giudea, e precisamente in Fenicia, stesa come una gran rete di orfismo.

Nelle monete di Sidone nessuna divinità è così frequente come Dioniso durante l' intero settimo secolo prima di Cristo : a Berito esso compare più tardi, in età adrianea : a Tiro compare su monete di Seleuco IV : a Orthosia su monete del 20 a. C [3]. Sotto questa divinità greca dovette celarsi una divinità locale che taluno crede fosse Osiride [4] mentre invece

---

spondono alle due scene descritte da Catullo : 'Αριάδνη δὲ καθεύδουσα καὶ Θεσεὺς ἀναγόμενος — καὶ Διονύσος ἥκων εἰς τὴν 'Αριάδνης ἁρπαγήν. Cfr. il catulliano *fugiens pellit vado remis* con l'ἀναγόμενος di Pausania.

[1] Su questo supposto originale v. spec. FURTWAENGLER in *AI* 50 (1878) p. 90 e BIRT *Rh. Mus.* N. F. LVII (1895) p. 50. Le mie conclusioni sono assai diverse da quelle del Birt che riconosce questo originale nel rilievo del Vaticano (V. nota 1 a p. 47) in cui nulla vi è di orfico.

[2] V. von SAHLIS in *Jahrbuch* 1910 p. 134 s.

[3] BAUDISSIN p. 231 ss. Per Cartagine vi è la testimonianza di VERG. *Aen.* IV 58.

[4] DUSSAUD in *Journ. Sav.* 1907 p. 40.

fu certamente Esmun [1]. Questa identificazione presuppone naturalmente che i caratteri fondamentali delle due divinità fossero eguali. Ora Esmun era un dio « figlio », paragonabile non alle grandi divinità, come Zeus e Crono, ma ad altri dèi più giovani, immaginati come figli di quelli [2], ed era un dio morente e risorgente pari ad Adonide e a Tammuz [3]. Ora la identificazione di Esmun con Dioniso presuppone che questi caratteri essenziali ci fossero anche in Dioniso, e cioè che questo Dioniso, che fu parificato a Esmun, fosse Zagreo, così come Zagreo è per l'appunto quel Dioniso cui, in un inno orfico, è parificato Adonide [4]: presuppone cioè che in Fenicia circa nel primo secolo avanti Gesù la religione orfica fosse così diffusa e accetta da render possibile la sostituzione di Zagreo al dio indigeno Esmun.

Un altro focolare di religione orfica era il regno dei Nabatei, che si estendeva dall'Arabia fino a Damasco almeno. Essi facevano commercio del bitume e dell'asfalto del Mar Morto, esportandolo in Egitto, dove serviva per l'imbalsamazione dei cadaveri [5]; Damasco si era data volontariamante al re nabateo Aretas [6], il cui etnarca tentò di far imprigionare Paolo a Damasco [7]; nel 92 d. C. il dominio nabateo si estendeva, come prova un'epigrafe, almeno fino a nord-est di Damasco [8]. Il regno nabateo cingeva dunque, nel tempo in cui si iniziò la cristologia, la Palestina e la Giudea come una cintura.

La divinità principale dei Nabatei era Dusares [9], sul culto del quale troviamo molti particolari in Epifanio. Secondo

---

[1] Baudissin p. 242 s. spec. pp. 256-7.

[2] Baudissin p. 252.

[3] Baudissin pp. 345 s. 372 s.

[4] XLII 5 s. Abel: εἴς ἐν 'Ελευσῖνος τερπῇ . . ἤ Κύπρῳ τέρπῃ.

[5] Diod. XIX 98-99.

[6] Mommsen *Le prov. rom.* (tr. De Ruggiero, Roma 1870) II p. 469 n. 1.

[7] 2 Cor. XI 32.

[8] Mommsen II p. 170 n. 1.

[9] Su Dusares v. De Vogüé *Inscr. semit.* (Paris 1863) p. 120 s.; E. Meyer in Roscher I 1, 1206 s.; Cumont in Pauly-Wissowa V 2 p. 1865 s.

lui questo dio veniva festeggiato dai Greci con una solenne cerimonia nel giorno della Epifania. Questa cerimonia consisteva in una processione che Epifanio descrive minutamente, la quale si celebrava nel Korion di Alessandria.

«Costretti — dice Epifanio — a riconoscere una parte della verità, gli istitutori del culto degli idoli, perfino ingannando per trarre in inganno gli idolatri che hanno loro creduto, in molti luoghi celebrano una festa grandissima nella notte stessa della Epifania, affinchè coloro che fondarono le loro speranze sull'errore non cercassero la verità. Primieramente ad Alessandria, nel così detto Korion; ed è un tempio grandissimo, e cioè il santuario di Core. La notte infatti, vegliando tra canzoni, e cantando all' idolo al suono di flauti, e celebrando la festa notturna, dopo il canto dei galli discendono i portatori di fiaccole in un cotale delubro sotterraneo, e ne portano fuori un idolo di legno sedente nudo su una lettiga, che ha sulla fronte un segno dorato di croce, e su ciascuna delle mani altri due segni simili, e sulle due ginocchia altri due, ed ugualmente i cinque segni sono formati di oro; e portano attorno questo idolo, sette volte girando attorno al centro del tempio, con suono di flauti e di timpani e di inni; e dopo aver banchettato lo riportano giù di nuovo nel luogo sotterraneo. E se alcuno chiede: Che è questo mistero? Rispondono e dicono: In quest'ora, oggi, Core, cioè la Vergine, ha generato Eone»[1].

Così dice Epifanio. E conclude il racconto aggiungendo che la stessa cerimonia, allo stesso dio, gli Arabi celebravano a Petra, dove la dea era chiamata Chaamu e il dio Dusares. Anche Macrobio descrive la stessa festa[2].

Che dio era questo Aion?

Aion era figlio di Crono[3], cioè era, secondo la teogonia orfica di Ellanico, Protogono, nato dall'uovo di Crono[4].

---

[1] EPIPH. *Panarion* LI 22, 8-10 (HOLL II 285 s.).

[2] MACR. I 18, 10 p. 106 Eyss.: *haec autem aetatum diversitates ad Solem referuntur ut parvulus videatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa, quod tunc brevissimo die veluti parvus et infans videatur.*

[3] EURIP. *Heracl.* 898.

[4] KERN p. 130, 54; p. 158, 85.

Ma Protogono era identico a Dioniso e a Fanete [1], e Fanete era uguale ad Aion [2]. Infatti nella inscrizione di una statua di Aion ad Eleusi, il dio è caratterizzato come Fanete o Dioniso orfico [3]. Non basta: Epifanio dice che esso era figlio di Core, con che è designato senza discussione Zagreo [4]. E ancora: Suida chiama *árrheton* una statua di Aion [5], e Damascio si rifiuta di nominarla [6]; ora, un Dioniso *árrheton* non può essere altro che Zagreo. Si noti ancora: il dio che nasce non può essere altro che Iacco, il quale poi fu identificato a Zagreo [7]; e abbiamo già veduto che Zagreo era nominato nell'orfismo come «il fanciullo».

---

[1] ARISTOCRIT. MANICH. Θεοσοφία p. 116, 15 Buresch = KERN 61. Erichepeo è uguale a Dioniso (HESYCH. s. v.; PROCL. *In Plat. Tim.* II 102 D E = KERN 170; MACROB. I, 18, 12 = KERN 237. Nell' inno orfico III v. 6. «Erichepaios» è un epiteto di Dioniso. Fanete è uguale a Erich. (Inno VI 9); Cfr. PRELLER[4]-ROBERT I p. 42, GRUPPE in ROSCHER III col. 2259, 2267 e *Griech. Myth.* I 430; WASER in PAULY-WISSOWA cykl. VI 453). «Protogono» era epiteto di Fanete (DAMASC. *De princ.* 212 = KERN 64) e di Erichepeo (PROCL. *In Plat Tim.* 29 *a* = KERN 167).

[2] PROCL. *In Plat. Tim. Proem.* E (KERN 107).

[3] DITTENBERGER III 1125.

[4] Questa κόρη di Alessandria è probabilmente da accostarsi alla Πότνια βριμώ di Eleusi; IPPOLITO (*Ref.* V 8, 40 Wendland p. 96. 14 s.) dice che il ierofante di Eleusi gridava durante la cerimonia Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμόν, e aggiunge che questa Βριμὼ era ἡ παρθένος ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱόν. *Brimò* è un epiteto di Artemide, Demetra e Kore (PRELLER-ROBERT I p. 327): in questo caso si tratta o di Demetra o di Core, e la parola parthenos di Ippolito si deve riferire a Kore intesa per equivoco come ἡ Κόρη, cioè la Vergine. La identificazione di KITTEL (*Die hellenist Mysterienrel. und d. Beitr. z. Wiss. vom Alt. Test.* 7, Leipzig 1924 p. 30 s.) con Tanit-Astarte non ha fondamento. La festa del Koreion fu ritenuta un tempo una festa gnostica: ma oggi è riconosciuta come festa pagana (HOLL *Der Ursprung des Epiphanienfestes* in *Sitzungsber preuss. akad. Wiss.* 1917 p. 726).

[5] SUID s. v. *Heraiskos.* 1 2 p. 873 Bernhardy.

[6] DAMASC. ap. SUID. s. v. *Epiphanios* I 2 p. 481 s. Bernhardy.

[7] SCHOL. *Ar. Ran.* 398: Λέγει τὰ μὲν πρὸς τὸν Ζαγρέα Ἴακχον. τὰ δὲ πρὸς τὸν Διόνυσον. SCHOL. *Pind. Isthm.* 7, 3: ὁ ἐκ Περσεφόνης γεγονὼς Ζαγρεὺς Διόνυσος ὁ κατά τινας Ἴακχος. LUCIANO (*De salt.* 39) parla di un Ἰάκχου σπαραγμός. A Lerna c'era un culto di Dioniso chtonio (PAUS. II 37, 2 s.) ch'era poi Zagreo, ma LIBANIO (*Or.* XIV 7) parla di un culto di *Iacco* a Lerna.

Naturalmente, con questo non si afferma che Aion fosse senz'altro identico a Zagreo, ma che tra le molte determinazioni mitiche — assai numerose nel sincretismo ellenistico che ricevette il concetto impersonale di Aion — ci fu anche quella di Zagreo; e che questa teocrasia ebbe il suo centro ad Alessandria, dove era il vero focolare del culto di Aion [1]. Ad Alessandria poi si celebrava, secondo Kosmas, scoliaste di Gregorio Nazianzeno, una festa durante la quale i fedeli si riunivano in un adyton, e sull'alba portavano in processione una statuetta del dio solare testè nato, e appena il sole spuntava gridavano «la Vergine ha partorito, crescerà la luce» [2].

Le due descrizioni di Macrobio e di Kosmas coincidono in tutto, anche per la data: (25 dicembre); la descrizione di Epifanio si stacca per la data: (5-6 gennaio). Ma è possibile ammettere che a distanza di pochi giorni si celebrassero nella stessa città due feste quasi identiche, tanto nel rito quanto nella formula? O non è più logico pensare che si tratti di una unica festa e di una unica divinità, spiegando le differenze con qualche inesattezza nella tradizione [3]?

Però vi sono delle differenze nella invocazione. Nel racconto di Epifanio la dea Madre è detta Core e il figlio è detto Aion: nel racconto di Kosmas la madre è detta Parthenos e il figlio è detto Phos. Quanto alla prima differenza è facile pensare a un equivoco cristiano sulla parola *kore* che indica tanto Kore, figlia di Demetra, quanto una qualsiasi vergine. Per la mentalità cristiana, che tendeva a vedere in questi culti delle parodie o profanazioni del mistero cristiano, l'equivoco era anche più facile e forse non era involontario:

---

[1] Sul culto di Aion ad Alessandria v. REITZENSTEIN *Das iran. Erlösungsmysterium* (Bonn 1921) p. 188. R. però (p. 197) crede di dover lasciare nell' indeterminato la divinità di Aion.

[2] HOLL *o. c.* p. 427, 4: ταύτην ἑορτὴν Ἕλληνες ἦγον ἐτήσιον ἐκ πάλαι καθ' ἣν ἐτέχθη Χριστὸς ἡμέραν αὐξίφωτον καλοῦντες. Ἐτελοῦντο δὲ κατὰ τὸ μέσον νύκτιον ἀδύτοις ὑπεισερχομένοι. ὅθεν ἐξίοντες ἔκραγον ἡ παρθένος τέτοκεν, αὔξει φῶς.

[3] NORDEN (*Die Geburt des Kindes* p. 28) nota che la statua descritta da Epifanio non è quella di un bambino. Ma nella mitologia greca vi sono dei neonati che sono rappresentati e pensati come adulti: p. es. Atena, Apollo, Ermes. Nell' inno pseudomerico ad Apollo è detto che Apollo balzò, appena nato, alla luce (v. 120: ἐκ δ' ἔθορε προφόωσδε. Cfr. CALL. *Hymn. in Ap.* v. 255).

il commento di Epifanio «cioè la vergine» è certo intenzionale[1]. Ma se tutte e tre le descrizioni si riferiscono a un unico dio, bisogna provare che Aion e Phos sono in sostanza identici. Posto che Aion sia il Dioniso orfico, si può dimostrare facilmente che Phos può venir inteso nello stesso modo.

Dioniso veniva spesso concepito come un dio luminoso[2]: in Elide[3] e in Tracia[4] veniva parificato a Elio. Lo stesso avvenne nell'orfismo[5]. E ad Elio fu parificato pure Osiride che, secondo Plutarco[6], era identico a Dioniso. Anche tra Aion, che è poi Dioniso, e Osiride si ammettevano in Egitto delle affinità[7],

---

[1] REITZENSTEIN *Das iran. Erlösungsmyster.* p. 191 crede che si tratti di una qualsiasi divinità vergine. Ma da PLUT. *De soll. an.* 36 si deduce che questa Kore era una divinità bene definita.

[2] SOPH. *Ant.* 1146 s. AR. *Ran.* 343 s. Cfr. WETTER *Phos* 98.

[3] ETYM. M. 277 45.

[4] MACROB. *Sat.* I 18, 11.

[5] MACR. *Sat.* I 23, 11: *Solem esse omnia et Orpheus testatur his versibus:* κέκλυθι ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε.... Ἥλιε παγγενέτορ. *Ivi* I 18, 17: *Solem Liberum esse manifeste pronuntiat O. hoc versu:* Ἥλιος δν Διονυσον ἐπίκλησιν καλέουσι; *et is quidem versus absolutior ille vero eiusdem vatis operosior:* εἷς Ζεύς. εἷς Ἄιδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Δίονυσος. Elio e Dioniso hanno negli inni orfici epiteti comuni equivalenti: Elio (Inno VIII): οὐράνιον φῶς, πυρόεις. φαιδρωπός. πυρίδρομος, φώσφορος, ζωῆς φῶς. Dioniso (Inno XXX) εὐαστήρ (LII) πυρίπνοος; πυριφεγγής. Proclo, nell' Inno a Elio, chiama questo Διονύσοιο τοκέα. Con questa identificazione cozza la tradizione che O. fu ucciso da Dioniso perchè lo trascurava onorando solo Elio (PS. ERATH. *Cat.* 24 p. 140 HYGIN. *Astron.* II 7); tradizione seguita da Eschilo nell'*Orfeo*. Può trattarsi di una tradizione sorta da un contrasto tra la religione apollinica e quella dionisiaca.

[6] PLUT. *De Iside* 35 p. 494 E.

[7] SUID. s. v. *Heraiskos*. In un oracolo di Ammone è detto Αἰών Πλουτώνιος (REITZENSTEIN *Iran. Myst.* p. 189). REITZENSTEIN (*Poim.* p. 276) e BOUSSET (*Kyrios Chr.*[2] p. 135 e p. 272) identificano Dioniso e Osiride in base a questo passo. Le osservazioni di HOLL (*Der Urspr. d. Epiphanienfestes, Sitzber d. preuss. Akad. d. Wiss.* 1917 p. 431) contro l'identificazione non sono giuste: Suida afferma che Heraiskos era capace di distinguere quando la statua di Aion era posseduta da Osiride, e perciò stesso distingue le due divinità; ma pure tra queste si doveva supporre un rapporto magico, una qualche identità, se si credeva che l'una divinità potesse influire sulla statua dell'altra. Le osservazioni di Holl perdono il loro valore dopo le controsservazioni di REITZENSTEIN (*Ir. Myst.* p. 198).

e questa identificazione ebbe influsso anche sulle tradizioni orfiche [1].

Elio e Dioniso erano dunque identici nella tradizione orfica: anzi pare che questa parificazione avesse la sua origine proprio in Egitto. Ma il Phos nominato da Kosmas era certo Elio; lo si ricava dal calendario di Antioco che al 25 dicembre segna: «Nascita di Elio: crescerà la luce» [2], ripetendo anche, quasi, la formula riferita da Kosmas.

Dunque le due feste di Aion e di Phos sono in realtà o una sola festa di Dioniso Zagreo o, se proprio si vuol tenerle distinte, due feste diverse in onore di Dioniso; la prima, in cui lo si festeggiava come Aion, cioè Zagreo, la seconda come Phos, cioè Elio [3].

Adesso possiamo ritornare a Dusares.

Epifanio ricorda la festa alessandrina di Aion per dimostrare che il culto di Dusares era molto diffuso: dunque nel pensiero di Epifanio Dusares e Zagreo sono lo stesso dio. È curioso che, secondo Epifanio, in Siria e in Arabia si celebrava la nascita di un dio solare nato da una divinità femminile chiamata Chaamu, che Epifanio chiama di nuovo la vergine (*Kóre*) [4]. Certamente si tratta dello stesso equivoco sul nome di Kore, preso già per Aion: in questo caso l'identità delle due divinità sarebbe anche più chiara. Ci sono ancora testimonianze concordi che identificano questo Dusares con Dioniso: Suida dice che Dusares era il Dioniso dei Nabatei [5]; monete di Adraha e di Bostra, commemoranti le feste Dusarie, recano come simbolo il torchio che è simbolo dionisiaco [6]. E certamente a questa identità di Dusares con

---

[1] DIOD. I 2, 3; EUS. *Praep. ev.* IX 27 D = ABEL 52 KERN 238.

[2] NORDEN *o. c.* p. 25 n. 2.

[3] Una cerimonia relativa a questa stessa divinità, probabilmente una ierogamia di Dioniso, ricorda FIRM. MAT. (*De errore prof. rel.* XVIII) dove il dio è salutato col grido νυμφίε χαῖρε χαῖρε νέον φῶς.

[4] EPIPH. LI 22, II p. 26, 673 Holl.

[5] SUID. Δουσάρης τὸν Διόνυσον. Ναβαταῖοι.

[6] ECKHEL *Doctr. num.* III 500, 502; MIONNET *Descr. des med.* V p. 578 nn. 5 e 6, p. 585 n. 37; MORDTMANN in *Ztschr. morg. Gesell.* 1876 XXIX p. 102 e 104. L'epiteto *Lenaios* di Dio-

Dioniso si riferisce la notizia riportata da Erodoto [1], Strabone [2], Arriano [3], che gli Arabi onoravano Dioniso, insieme a Urania e a Zeus, nonchè la tarda tradizione che in Arabia Zeus desse alla luce Dioniso [4].

Da tutto ciò si conclude che il dio principale dei Nabatei o era una derivazione di Zagreo, oppure, com' è più probabile, ne aveva assimilato alcuni tratti al punto da venir confuso con esso. Certo è che questo Dioniso arabo doveva apparir assai simile a Cristo se, come prova il racconto di Epifanio, esso venne a confondersi con questo al punto che la festività di esso venne a cadere nel giorno dell' Epifania, se Core, quale madre di Dioniso, fu scambiata con la Vergine, e se Epifanio, come anche Giustino Martire, non potè spiegarsi queste concordanze se non supponendole opera meditata dei nemici del cristianesimo.

Il dominio dei Nabatei, come dicemmo, cingeva tutta la Palestina come di una cintura; perciò nel tempo di Gesù tutta la Palestina era circondata da questa religione nabatea che aveva per suo dio principale Dusares, cioè una divinità quasi identica a Dioniso, la quale già al tempo di Epifanio appariva confusa con Cristo.

Una terza grande area di diffusione orfica era l'Asia.

Nell'età di Gesù questa regione appare tutta disseminata di *speirai*, cioè di collegi orfici: ve ne sono a Pergamo, a Eritre, a Filadelfia, a Emonia, a Magnesia, a Smirne, a Teo, a Efeso, a Sardes, e via dicendo [5]. Così che nel tempo in cui cominciò il cristianesimo non vi era piccola città dell'Asia Minore che non avesse il suo collegio cultuale orfico: e Luciano attesta che in Ionia la passione per i drammi dionisiaci era universale, e così forte che la gente ivi ristava dei

---

niso fu fatto derivare concordemente nell'antichità da *lenós* che è il torchio (Diod III 62; Schol. *Hes. Op.* 506. St. Byz. s. v. Ληναιος.

[1] Herod. III 8.

[2] Strab. XVI 741.

[3] Arrh. *Anab.* VII 20, 1.

[4] Dion. Perieg. 773. Durante l'impero Dusares fu identificato col Sole (Cumont in Pauly-Wissowa V 2 p. 1867).

[5] Quandt *De Baccho ad Alex. aet. in Asia Minore cultu* (*Dissert. phil. Hal.* XXI 1912) p. 2416 ss.

giorni interi, dimentica di ogni altra cosa, a guardar quelle rappresentazioni, e che ivi gli stessi ottimati e aristocratici partecipavano come attori ai drami [1]

Del resto la diffusione dell'orfismo in Asia era antichissima: infatti si ricordano parecchi nomi di compositori, reali o leggendari, di poesie orfiche nati in Asia: come Prodico di Samo, Erodico da Perinto, Persino da Mileto [2].

Veniamo ora particolarmente a Tarso.

Nella patria di Paolo l'orfismo doveva essere diffuso e conosciuto. Nel primo discorso tarsico di Dione da Prusa troviamo delle chiare allusioni alle credenze orfiche dei Tarsi. Dione accenna ai Titani quali capostipiti della città, alle cosmogonie insegnate dai veggenti, alla dottrina della morte e della resurrezione [3]; e in un altro discorso dello stesso oratore troviamo una evidente allusione alla identificazione orfica di Elio a Dioniso [4]. Specialmente significativa è la descrizione dei Titani come capostipiti dei Tarsi, perchè ciò non può riferirsi se non alla dottrina orfica che faceva derivare gli uomini dai Titani, salutati come progenitori della stirpe umana anche nell'inno orfico XXXVII. Non si può porre in dubbio, davanti a questa attestazione, la generale diffusione dell'orfismo a Tarso.

---

[1] Lucian. *De salt.* 79.

[2] Rohde I p. 106-7 n. 2.

[3] Dion. Chrys. *Or.* XXXIII 2-4; (II p. 208 Arnim): ἀρχηγοὺς ἔχετε ἥρωας καὶ ἡμιθέους μᾶλλον δὲ Τιτᾶνας.... : δοκεῖτέ μοι πολλάκις ἀκηκοέναι θείων ἀνθρώπων; οἵ πάντα εἰδέναι φασὶ καὶ περὶ πάντων, ἐρεῖν ᾗ διατέτακται καὶ τίνα ἔχει φύσιν, περί τε ἀνθρώπων καὶ δαιμόνων καὶ θεῶν, ἔτι δὲ τῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ θαλάσσης, καὶ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, καὶ περὶ τοῦ συμπάντου κόσμου, καὶ περὶ φθορᾶς καὶ γενέσεως.

[4] Dion. Chrys. *Or.* XXXI (I p. 222, 11 Arnim): τὸν μὲν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Διόνυσον ἔνιοί φασιν εἶναι τὸν αὐτόν, καὶ ὑμεῖς οὕτω νομίζετε ὥστε μηδὲν διαφέρειν τὸ τοιοῦτον ᾗ ἐκεῖνον τιμᾶν. Cfr. il frammento orfico Iustin. *Cohort.* = Abel 7, Kern 239 b.: Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι. Per tutto questo v. Böhlig *Die Geisteskultur von Tarsus im aug. Zeit* (*Forschungen zur Lit. der A. u. N. T. II*) (Göttingen 1913) p. 44 s. Sulla coltura in Tarso v., oltre all'opera del Böhlig, Ramsay *The cities of St. Paul* (London 1908) p. 85-244, e Toussaint *L'hellénisme et l'apôtre Paul* (Paris 1921) p. 185 s.

Un altro fatto importante è che la divinità più importante di Tarso era Sandan [1]. I Greci lo chiamavano Eracle. La sua immagine compare per la prima volta su monete persiane del IV secolo a. C. Esso era un dio morente e risorgente e lo si solennizzava ponendo la sua immagine su un rogo e bruciandola. Un tetradracmo seleucida mostra una piramide impostata su una base inghirlandata, con in cima un'aquila, simbolo di apoteosi: sulla piramide si vede l' immagine del dio [2]. Questo dio non ha nulla a che fare con l'orfismo: ma il suo culto doveva rendere più familiare e accetta l' idea del Dioniso orfico morente e risorgente.

Così tutta la Palestina era, per così dire, rinserrata entro la religione orfica. Ma non basta: entro la stessa Palestina troviamo il culto di Dioniso a Cesarea, Damasco, Scitopoli, Raphia: chè anzi le tre ultime città connettevano con Dioniso la loro fondazione [3].

Nè dobbiamo trascurare gli Esseni, che dovettero essere un attivo e importante strumento di diffusione di queste idee. Abbastanza numerosi [4] e suddivisi in tante piccole comunità, essi conducevano una vita e affermavano alcune dottrine che risalivano all'orfismo. Meglio di ogni altra cosa lo dimostra la loro escatologia, prettamente orfica, secondo la quale il corpo è mortale e l'anima è immortale; e quando la morte libera l'anima dai vincoli del corpo essa si rallegra e va per l'aria; e i buoni vanno in certi ameni siti oltremarini, e i malvagi in un grande antro sotterraneo pieno di tormenti [5]. Questa dottrina è prettamente

---

[1] Dion Chrys. (*Or.* XXXIII 47; I p. 310 Arnim) lo chiama ἀρχηγός

[2] Haas *Lief.* 5 figg. 123-24. Per le monete di Sandan v. Haas fig. 8 e Imhoof-Blumer in *IHSt.* XVIII pp. 169-70.

[3] Documenti in Schürer *Gesch. d. jüd. Volkes*[4] II 37, 56; 38-56; II 44, II 45 (citato da Bousset *Kyrios Chr.* p. 336 n. 3).

[4] Erano calcolati a circa 4000 (Phil. *Liber quisq. virt. stud.* p. 457, 5 Mangey; Ios. Fl. *Ant. Iud.* XVIII 1, 5, Dindorf.

[5] Ios. Fl. *B. Jud.* II 8, 11, Dindorf: ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσιν τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας. τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς... ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι, καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ'ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραῢς ἀεὶ ζέφυρος

orfica; e se si pensa che gli Esseni, a parte le regole di vita casta e morigerata, usavano esprimere le loro dottrine, secondo l'uso antico, per allegoria, e avevano gran cura delle scritture antiche [1] e praticavano la divinazione [2] mediante la conoscenza di libri sacri e le purificazioni [3], si concluderà che questa sètta era assai più vicina all'orfismo di quanto si crede, e, a parlar propriamente, era una vera diramazione dell'orfismo [4].

E a chi, se non agli Esseni, può rivolgersi l'allusione di Giustino alla diffusione del mito di Zagreo *dentro* la Giudea? Chè questo, in conclusione, viene a dire Giustino quando afferma che i demoni, saputo dai profeti l'avvento di Cristo, inventarono il mito di Zagreo diffondendolo presso i Greci e *presso gli altri popoli dove specialmente apprendevano che avrebbero creduto ai profeti annunzianti il Cristo* [5]. Questo paese, in cui i profeti annunziarono Cristo, è naturalmente la Giudea: e proprio in Giudea i demoni, secondo Giustino, si compiacquero diffondere il culto di Zagreo.

ἐπιπνέων ἀναψύχει· ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχόν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων. HIPP. *Ref. omn. haer.* IX 27 p. 484 Duncker-Schneidewin: ἣν (l'anima) χωρισθεῖσαν νῦν φασιν εἰς ἕνα χῶρον εὔπνουν καὶ φωτεινὸν ἀναπαύεσθαι.

[1] PHIL. *o. c.* p. 458, 20: τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαίῳ τρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

[2] IOS. FL. *B. Iud.* II 8, 6: σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα.

[3] IOS. FL. *B. Iud.* II 8, 12.

[4] Vi fu chi connesse gli Esseni al pitagorismo come CREUZER *Symbolik u. Mythol. d. alten Völker* (Leipzig 1921) IV pp. 40-75; SCHÜRER *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Iesu* (Leipzig 1886[2]) II p. 49 s. PFLEIDERER. *Das Urchristentum* (Berl. 1902[2]) I p. 15. Altri pochi considerarono gli Esseni come una derivazione orfico-pitagorica: p. es. DÖLLINGER *Christent. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegung* (Regensburg 1868) p. 127: BAUR *Drei Abhandl. z. Gesch. der alten Phil.* ed. Zeller (Leipzig 1875) p. 216 s. Altri ancora negano agli E. ogni elemento sia orfico sia pitagorico: p. es. REVILLE *Jesus de Nazareth* (Paris 1897) I p. 136-73; HOFFAT in HASTINGS *ERE* V p. 400. Assai giustamente BUGGE (*Zeitschr. f. ntl. Wiss.* 1913 XI p. 146 e 149) mette in evidenza il fatto che gli Esseni formavano una vera confraternita misterica con vari gradi di iniziazione.

[5] IUSTIN. *Apol. I* 54: ὅπου μᾶλλον ἐπήκουον τῶν προφητῶν πιστευθήσεσθαι τῶν Χριστὸν προσκηρυσσόντων.

A tutto ciò si aggiunge un altro forte indizio.

Antioco Epifane, nella lotta sua contro il giudaismo, ordinò che gli Ebrei partecipassero alle processioni dionisiache, e che ogni privato costruisse davanti alla propria casa un altare del dio offrendogli un sacrificio [1]. Quest'uso, che si trova in altre solenni pubbliche festività, prova che a Gerusalemme la religione di Dioniso era assai importante, e potremmo anche dire la più diffusa, perchè Antioco Epifane ordinò di onorar proprio Dioniso e non invece, per esempio, Zeus. Ma non basta: a Gerusalemme c'era un tempio di Dioniso e questo Dioniso è detto dalla tradizione « Dioniso di Orfeo » [2]. In altri termini, quel Dioniso che sotto Antioco Epifane era la divinità forse più cospicua a Gerusalemme e ci aveva anche un tempio, era il Dioniso orfico, cioè Zagreo.

Qui occorre ancora ricordare una moneta argentea del V sec. a. C., arabo-filistea, del Museo Britannico [3], la quale mostra da un lato una testa barbata con elmo, e nel rovescio una divinità barbata, seduta su un carro alato, con la mano destra avvolta nel mantello e sulla sinistra un falco: a destra di essa si vede una maschera e nel campo il nome *Jahve* in caratteri ebraici: cioè Jahve raffigurato come Dioniso [4].

3.

influi sulla formazione della cristologia,

Conquistata così una chiara visione dell' importanza che l'orfismo ebbe nella storia della civiltà greca, e cioè eliminata la falsa idea che esso fosse una religione aristocratica, di pochi eletti, buona per i filosofi e i teologi, e riconosciuto il fatto fondamentale che, anzi, esso era largamente conosciuto e accettato, se non nel contenuto ortodosso e dogmatico, certo

---

[1] *Macchab.* II 6, 7.

[2] Ioh. Lyd. *De mens.* IV 53 p. 108, 18 Wünsch Ἕλληνες δὲ τὸν Ὀρφέως Διόνυσον ὅτι.... πρὸς τῷ ἀδύτῳ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ναοῦ ecc. V. Kern in *ARW* 1924 XXII p. 199.

[3] Hill *Cat. of the Greek coins of Palestine* 1914 t. XIX 20 = Haas *Lief.* fig. 81.

[4] Gressmann *Ztsch. f. altest. Wiss.* N. F. II 1925 p. 16 s.; Haas *l. c.* p. xi.

nelle sue credenze, con tutti i caratteri di una religione popolaresca, e accertato che esso era largamente diffuso proprio in quei paesi nei quali sorse il cristianesimo, possiamo pórci la domanda: quali furono i rapporti tra l'orfismo e il cristianesimo, più specificamente il paolinismo.

Qui non si tratta di ricantare i soliti confronti tra i riti misterici e i riti cristiani, ormai ben noti a tutti, i quali non risolvono in realtà nessun vero problema di storia cristiana, ma di affrontare il problema fondamentale del cristianesimo, dico l'origine della teologia paolina, risolvendolo con l'orfismo.

Jo non mi occuperò dunque di particolari, che possono servire solo per completare e arricchire una teoria, ma non a formarla, perchè qui non si tratta di studiare l' influenza che poterono avere i misteri su questa o quella dottrina cristiana, su questo o quel rito, ma si tratta di sapere come il Vangelo di Gesù è diventato il cristianesimo. E andrò diritto al nocciolo di tutto il quesito: la identità e la diversità delle due persone, del Cristo paolino e del Zagreo orfico.

I momenti mitici che qui cadono nel discorso sono cinque: *a*) Zagreus è figlio di Zeus [1]; *b*) i Titani lo uccidono e lo fanno a pezzi [2]; *c*) Zeus lo richiama in vita [3]; *d*) lo fa salire al cielo [4]; *e*) gli dà il regno [5].

Lasciamo stare le complicazioni che questo mito subì col tempo; fermiamoci a questi cinque momenti, conside-

---

[1] Plat. *Gorg.* 523 A. Cfr. 524 B 526 D.

[2] Clem. Al. *Protr.* II 17, 2 Stählin = Eus. *Praep. ev.* II 323-4 Dind. = Abel 196 Kern 34. Cfr. Arnob. *Adv. nat.* V 19. Nonn. *Dionys.* VI 169 s.; Hygin. *Fab.* CLXVIII 238; Orig. *C. Cels.* IV 17.

[3] Diod. III 62, 7; Cornut. *De nat. deor.* XXX 220 lo fa ricomporre da Rea.

[4] Justin. *Apol.* I 54; *Dial. cum Tryph.* 69; Orig. *C. Cel.* IV 17.

[5] Procl. *In Plat. Crat.* p. 396 B (p. 55, 5 Pasquali): καὶ ὁ Διόνυσος ὁ τελευταῖος θεῶν βασιλεὺς παρὰ τοῦ Διός · ὁ γὰρ πατὴρ ἱδρύει τε αὐτὸν ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκέπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων θεῶν. Così anche in *Plat. Tim.* V (III pp. 310, 32 s Diehl.). Cfr. Olympiod. *In Plat. Phaed.* 163 p. 121 Norvin.: Διόνυσος αὐτὰς (le anime) ὑπέστησεν ἱδρυμένας ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ οἰκείου πατρός; così *Ivi* B 4.

randoli come *miti*, cioè, per trasportarci alla mentalità tanto orfica quanto cristiana, come *fatti*. Possiamo noi negare che il *fatto* di Zagreo risponde al *fatto* di Cristo?

Nemmeno manca nel mito di Zagreo l'elemento essenziale per la fede cristiana della resurrezione personale del dio, morto e sepolto, poichè la resurrezione di Zagreo era concepita proprio corporalmente.

Plutarco parla di vera e propria uccisione e resurrezione [1]; Diodoro è ancora più esplicito: egli non solo dice che Dioniso, sepolto e ricomposto da Demetra, ridiventò giovane, ma aggiunge anche che le dottrine insegnate nei poemi orfici e rivelate nei misteri, erano in accordo con questo mito [2], e a Delfi si mostrava la tomba in cui, secondo la tradizione, era stato sepolto il corpo di Dioniso [3]. Eguale linguaggio tiene Macrobio [4]. Si aggiunga ancora che tanto Zagreo quanto Cristo erano considerati come « figli ». Come Zagreo era detto

---

[1] PLUT. *De Ei ap. Delph.* IX p. 388 F: φθορὰς τινὰς καὶ ἀφανισμοὺς καὶ τὰς ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας.

[2] DIOD. III 6, 6 Vogel: κατεφηθέναι, πάλιν δ'ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι; 8: σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τά τε δηλούμενα διὰ τῶν 'Ορφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς. Cfr. DIOD V 75, 4 s.: ὁ 'Ορφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων.

[3] PLUT. *De Isid.* 35 p. 365 A: Δελφοὶ τε τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήειον ἀποκεῖσθαι νομίζουσιν. PHILOCR. fr. 22 Müller: ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς. Cfr. DEINARCH. ap. MAL. *Chronogr.* p. 40, 1. Secondo TATIAN (*Adv. Graec.* p. 9, 16 Schneidew.) Dioniso era sepolto nell'onfalo stesso di Delfo, che era una pietra cava internamente: secondo EUSEB. (*Theoph.* III 29 = MIGNE *PG.* 24 p. 620, 30) anche la tomba di Cristo era un onfalo: πέτρα.... ὄρθιος ἀνεσταμένη καὶ κόνον ἓν ἄντρον εἴσω ἐν αὐτῇ περιέχουσα È curioso che S. Girolamo dice che una statua di Zeus segnava il sito della resurrezione di Cristo. Questo Zeus era realmente Adonide: ma Adonide veniva identificato con Dioniso (PLUT. *Quaest. symp.* 671 B). Adonide dopo morto era assurto al cielo (ἐν τὸν ἠέρα πέμπουσι LUC. *Dea Syr.* 6. FRAZER *Adonis* p. 127). Su tutto ciò v. ELEDER KIN *Kantharos* Princeton 1924 p. 116.

[4] MACR. *Somn. Scip.* I 12, 12: *in illorum sacris traditur titanico furore in membra discerptus et frustris sepultis rursus unus et integer emersisse.* Cfr. *Mythogr. Vat.* III 12, 5: *Cum paulo post vivum et integrum resurrexisset.*

dagli orfici antonomasticamente *il figlio*, così Gesù era detto «figlio» senza altro [1].

Ma quel che più importa è vedere se i cristiani ammettevano o no questa fondamentale coincidenza tra Zagreo e Cristo, se da essi insomma era ammessa la resurrezione di Zagreo. Orbene: Origene dice chiaro che Dioniso fu ricomposto e richiamato in vita [2], e Giustino usa per Zagreo proprio la stessa parola che l'Evangelio adopera per la resurrezione di Cristo: *anasthénai* [3]. Possiamo ragionevolmente credere che Giustino usasse a caso quella augusta parola, o non dobbiamo credere piuttosto che, conscio delle somiglianze tra i due miti, da lui attribuite al diavolo, come vedremo subito, volesse accentuare con quel vocabolo proprio quel che vi era di scandaloso in questo avere opposto la resurrezione di Dioniso a quella di Cristo?

Si veda ancora come Giustino considera la morte e la resurrezione di Gesù, in rapporto ai miti di Dioniso o Eracle o simili, cioè ai miti degli dèi risorti: egli dice che i cristiani, affermando la morte e la resurrezione di Gesù, non dicevano cosa nuova [4]. Dunque egli ammetteva che la resurrezione di quegli dèi non fosse diversa, come fatto, per chi ci credeva, da quella di Gesù.

Il mito di Zagreo aveva dunque col Cristo in comune anche la resurrezione corporale [5]. Se a tutto questo aggiun-

---

[1] DIOGN. 8, 9; 9, 1; 9, 2. Si noti che nei Vangeli Gesù è detto sempre υἱός e mai παῖς. Invece negli Atti che sottostanno all'influenza paolina è detto spesso παῖς (3, 13; 3, 26; 4, 27; 4, 30) Il fascino che poté esercitare questa qualità di figlio di Dio sui Greci si spiega; l'epiteto e la qualità di figlio di Dio era allora frequente (WETTER *Der Sohn Gottes* 1916 p. 18 s. p. 146-155).

[2] ORIG. *C. Cels*. IV 17: πάλιν συνεθεμένου καὶ οἱονεῖ ἀναβιώσκοντος.

[3] *Dial. C. Tryph*. 69. Cfr. MC. XVI 9, GIO. XX 7. *Atti* II 24, *Rom*. VI 5 ecc.

[4] JUSTIN. *Apol*. I 21: Ἰησοῦν Χριστὸν.... σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα.... οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διὶ καινόν τι φέρομεν.

[5] Notevole la coincidenza tra l'antica festa del battesimo cristiano del 6 (10) gennaio e la festa dell'epifania di Dioniso il 6 gennaio. PLINIO (*N. h.* II 106,11) narra che ad Andro il 5 gennaio correva ogni anno un ruscello di vino (cf. PAUS. VI 26, 1). Si può anche confrontare il miracolo delle nozze di Cana con la

giamo ancora la identità tra Dioniso e Zeus, cioè tra il padre e il figlio, che corrisponde alla identità del Cristo col Padre [1], otterremo tra il Zagreo orfico e il Cristo paolino una tale concordanza che la maggiore non si vide mai: sì che quando udiamo qualcuno, per esempio il Deissner, argomentare che se Paolo avesse avuto qualche impulso dai misteri si dovrebbe trovare qualche affinità tra il Dio pagano rispettivo e il Cristo paolino, mentre non vi è alcun tratto nella concezione paolina che ricordi influenze estranee [2], noi dobbiamo rispondere deplorando sinceramente che la teologia si mostri così sicura di sè in cose che non conosce abbastanza.

Anche l'escatologia era assai simile nelle due religioni. Qui come là abbiamo la concezione di terribili punizioni fisiche inflitte nell'oltretomba ai malvagi. Giustino ci attesta che i cristiani avvertivano questa concordanza quando, riferendosi al mito di Er narrato da Platone nella *Repubblica*, dove le anime vengono giudicate e punite con tormenti vari, nota come Platone credesse alla resurrezione dei corpi, dal momento che credeva ai tormenti fisici oltremondani, e conclude che, non esistendo questa credenza presso i Greci, il filosofo doveva averla appresa dai profeti [3]: ora, poichè il mito di Er è orfico, si deduce che Giustino vedeva inconsapevolmente nell'escatologia orfica una concordanza con quella cristiana.

---

trasformazione in vino dell'acqua disposta in caldaie nel tempio di Dioniso in Elide (PAUS. VI 26, 1). Su tutto ciò v. BOUSSET *Kyrios Cristos* pp. 332, 36.

[1] Dioniso era identificato dagli orfici con Fanete (PROCL. *In Plat. Tim.* II 102 F. cfr. DIOD. I 11, 3: ABEL 168 KERN 237), Fanete veniva identificato con Zeus (HERM. *In Plat. Phaedr.* p. 141; MACROB. *Sat.* I 18,17: Cfr. MACROB I 23, 22 = ABEL 55 KERN 71 b), l' identificazione di Zeus e Fanete era rappresentata nell' inghiottimento di Fanete (PROCL. *In Plat. Tim.* 28 C (I 312, 26 Diehl) = ABEL 121 KERN 167, cfr. PROCL. *In Plat. Parm.* 130 B p. 799, 27 Cousin[2] e *In Plat. Crat.* p. 66. = ABEL 123 KERN ivi). Fanete è la divinità suprema, concepito come Zeus. Nel pap. Par. 1799 è detto: ἀρχηγέτης πάσης γενέσεως συναρμοσόμενος τὰ πάντα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει (WOBBERMIN *o. c.* p. 84).

[2] DEISSNER *Die Mystik des Paulus* p. 128. Secondo D. il Cristo paolino concorda perfettamente col Gesù storico, cioè col Gesù dei sinottici!

[3] JUSTIN. *Coh. ad Gr.* 27.

E badiamo all'etica. Tra orfismo e cristianesimo vi era certamente un abisso spirituale; ma i fondamenti della costruzione etica, cioè il sostrato mitico, o teologico che dir si voglia, era lo stesso. L'orfismo affermava il dualismo tra la carne titanica, derivata all'uomo dalla sua natura titanica, essendo nati gli uomini dalle ceneri dei Titani fulminati da Zeus, e l'anima dionisiaca, derivata da ciò che i Titani, progenitori degli uomini, avevano divorato Dioniso [1], e poneva nella carne il peccato originale, di cui l'uomo deve liberarsi ricongiungendosi alla sua natura dionisiaca in Zagreo; il paolinismo affermava il dualismo tra carne e spirito, ponendo nella prima la sede del peccato, poichè gli uomini sono discendenti di Adamo, di cui l'uomo può liberarsi rinascendo in Cristo. Come, cioè, nel Vangelo è narrata la passione e la resurrezione del Cristo, così nella teologia orfica eran narrate la passione e la resurrezione di Zagreo: come il cristiano, in base alla parola del Vangelo, crede alla verità storica della passione e della resurrezione del Cristo, così l'orfico affermava la realtà storica del mito di Zagreo sull'autorità della teologia: come il cristiano, realizzando in sè medesimo la storia del Cristo, ottiene la vita eterna, così l'orfico morendo e rinascendo in Zagreo arriva alla beatitudine [2].

Tra orfismo e cristianesimo vi era dunque un' intima profonda essenziale concordanza. E Luciano esprimeva una impressione certo assai comune definendo la religione di Gesù come un *nuovo mistero* [3], allo stesso modo che Ignazio era

---

[1] Testi in LOBECK p. 557.

[2] PAUL. I *Cor.* XV 53: Δεῖ τὸ φθαρὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. GREG. NAZ. *Or.* I 5 (MIGNE *PG.* 35 p. 397 C): γενόμεθα θεοὶ δι' αὐτόν, ἐπειδὴ κἀκεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος; PS-ATHAN. *De pass. et cruce Dom.* (MIGNE 28 p. 205 *A*): γέγονεν ἄνθρωπος καὶ ἀπέθανεν, ἵν' ἡμεῖς, οἱ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκοντες, θεοποιηθῶμεν. GREG. NIS. *De beat.* VIII (MIGNE 49 p. 1280 g): ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ; *De profess. Christ.* (MIGNE 46 p. 243 D) μίμησις θείας φύσεως τὸν χριστιανισμὸν εἶναι. APOLLIN. *Fidei expos.* p. 377 DRAESEKE (*TV* VIII 3-4): ἡμεῖς γὰρ φαμὲν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν, ἵνα τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ἐπουρανίου λάβωμεν καὶ θειοποιηθῶμεν πρὸς ὁμοιότητα τοῦ κατὰ φύσιν ἀληθινοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

[3] LUC. *Peregr.* II: καινὴν ταύτην τὴν τελετὴν εἰσέγαγεν εἰς τὸν βίον.

assai preciso applicando ai discepoli di Paolo la terminologia misterica [1].

La concordanza tra Cristo e Zagreo ebbe una parte non ancora bene studiata nella polemica del *Discorso vero* di Celso [2]. Uno degli argomenti di questo apologeta pagano era in parte fondato sull'orfismo, e consisteva nell'opporre alla dottrina e alla teologia cristiane quelle della sua religione, in base ai libri dell'orfismo. « Su dunque — dice Origene a Celso — adduci i poemi di Lino, Museo, Orfeo, la storia di Ferecide; confrontali con le leggi di Mosè, opponendo le storie e i discorsi morali alle leggi e ai precetti » [3]. Il fondamento dunque della polemica celsiana era costituito dai libri canonici dell'orfismo [4].

Dalle stesse argomentazioni di Origene si può avere una idea assai esatta intorno alle dottrine fondamentali di Celso e conchiudere con sicurezza che esse erano derivate dall'orfismo. Per esempio la escatologia. Celso evidentemente aveva negato la verità della escatologia cristiana: ed ecco Origene gli ribatte che se i cristiani sono in errore è in errore anche lui stesso. E perchè? « Poichè Celso dice — sono le parole di Origene — che i cristiani sono sviati da meschine speranze, noi risponderemo a lui, che li biasima

---

[1] IGN. *Eph.* XIII 2: Παύλου συμμύσται. Per queste affinità vedi anche ciò che dice WOBBERMIN *o. c.* p. 96 s. sugli elementi orfici dell'evangelio egizio.

[2] L'orfismo non è nemmeno accennato dai più importanti studiosi di Celso; v. PRESSENSÉ *Hist. des trois prem. siècles de l'Eglise* Ser. II vol. 2 (Paris 1861) p. 115-142; NEANDER *Allgem. Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche* (Gotha 1863) I pp. 203-14; BAUR *Gesch. der christl. Kirche* (Tübingen 1863) I pp. 382-409; KEIM *Celsus Wahres Wort* (Zürich 1873), MUTH *Der Kampf d. heidn. Phil. Celsus gegen die Christ.* (Mainz 1899); DE FAYE *Origène* (Paris 1923) pp. 138-189; ROUGIER *Celse* (Paris 1925); ANNA MURA STANGE *Celsus und Origenes* (Giessen 1926). Non conosco PÉLAGAUD *Etude sur Celsus* (Leipzig 1878) e l'edizione di Celso di NEUMANN. Il KEIM che pretende di ricostruire l'opera di Celso non traduce nemmeno i passi ai quali mi riferisco e afferma (p. 199) che C. ignorò l' idea del Messia sofferente.

[3] ORIG. *C. Cels.* I 18.

[4] La Φερεκύδου γραφή di cui parla Origene è il Πεντέμυχος, opera cosmogonica di contenuto orfico (GRUPPE *Griech. Myth. u. Rel. gesch.* I 427 s.).

per la dottrina della vita beata e la comunanza con Dio: Certamente secondo te, amico, sono sviati da esigue speranze anche coloro che hanno accettata la dottrina di Pitagora e di Platone, secondo la quale l'anima per sua natura sale verso l'arco del cielo e nella regione celeste contempla la visione degli spettacoli beati. Secondo te, o Celso, anche coloro che hanno appreso che l'anima si libera, e vivono in modo da diventare eroi e vivere in compagnia degli dèi, sono sviati da esigue speranze »[1]. È evidente che Origene qui allude alle dottrine orfico-pitagoriche, le quali insegnavano che la anima si solleva al cielo dopo la morte e descrivevano con vivi colori le beate visioni dell'oltretomba e dicevano che l'anima dell' iniziato diventa un eroe, oppure va a vivere insieme agli dèi. Quanto alla allusione alla liberazione dell'anima, essa mira evidentemente alla nota dottrina che considerava l'anima rinchiusa nel corpo come in una tomba, dalla quale la morte la liberava.

L'uso personale che Origene fa di questa replica dà un singolare valore a queste allusioni. Infatti tutto il discorso di lui non avrebbe alcun valore polemico se tra coloro che avevano accettato queste dottrine non entrava anche Celso, nonostante il suo disprezzo per le non molto dissimili dottrine cristiane: e solo in questo caso si giustifica l' ironico invito che Origene rivolge a Celso a voler esser sincero, a confessare di essere epicureo, e di non credere nell'anima, confrontando la morte cristiana con quella affermata dalla filosofia greca e dai misteri. Altrove Origene allude chiaramente alla dottrina orfica, secondo la quale l'anima viene chiusa nel corpo per scontare il peccato originale: dottrina che, come egli dice, si trova in Pitagora e Platone e Empedocle, gli autori più spesso citati da Celso[2].

Celso opponeva dunque alla escatologia cristiana quella dei misteri. Sappiamo infatti che egli opponeva alle pene

---

[1] *C. Cels.* III 80.

[2] *C. Cels.* I 32: ἢ εὐλογώτερον, ἑκάστην ψυχὴν κατά τινας ἀπορρήτους λόγους (λέγω δὲ ταῦτα νῦν κατὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα καὶ Ἐμπεδοκλέα, οὓς πολλάκις ὠνόμασεν ὁ Κέλσος) εἰσκρινομένην σώματι κατ' ἀξίαν εἰσκρίνεσθαι καὶ κατὰ τὰ πρότερα ἤθη.

oltremondane del cristianesimo quelle dell'orfismo [1], e se approvava i cristiani che promettevano ai buoni la felicità e ai malvagi la dannazione [2], ciò dipendeva certamente dal fatto che l'orfismo aveva una eguale dottrina.

Anche la cosmologia di Celso era dedotta dall'orfismo, perchè egli opponeva alla lotta di Satana contro Dio la lotta dei Titani e dei Giganti narrata nella teogonia orfica [3], e affermava le successive distruzioni del mondo mediante il fuoco secondo la dottrina orfica, eraclitea e stoica [4], e il susseguente perpetuo ritorno delle cose [5]. E infine anche la sua antropologia aveva il suo fondamento nell'orfismo perchè riteneva il male insito nella stessa natura umana [6], e considerava il corpo come il carcere dell'anima [7].

Il pensiero di Celso era dunque tutto imbevuto di dottrine orfiche e su queste dottrine era fondata principalmente la sua polemica, che consisteva nell'opporre al cristianesimo una religione equivalente. Sicchè Origene aveva ragione chiedendogli se le credenze cristiane non fossero più venerande di Dioniso ingannato dai Titani e decaduto dal trono di Zeus e da essi sbranato e di nuovo ricomposto, e risorto e risalito al cielo [8]; e vedeva giusto quando esclamava: « Mi meraviglio se Celso non loda Dioniso per rivaleggiar con noi e vilipendere Gesù » [9].

---

[1] ORIG. *C. C.* VIII 48: Ὥσπερ σὺ κολάσεις αἰωνίους νομίζεις, οὕτω καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξηγηταὶ τελεσταὶ καὶ μυσταγωγοί, ἃς σὺ μὲν τοῖς ἄλλοις ἀπειλεῖς ἐκεῖνοι δὲ σύ.

[2] *C. Cels.* VI 42.

[3] *C. Cels.* VIII 44.

[4] *C. Cels.* I 19: πολλὰς ἐκ παντὸς αἰῶνος ἐκπυρώσεις γεγονέναι. Cfr. PORPH. V. *Pyth.* 19: κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται. Il rito funerario orfico della arsione era una ἐκπύρ. individuale.

[5] *C. Cels.* IV 60: κοινὴ ἡ πάντων.... φύσις, καὶ μία εἰς ἀμοιβὴν παλίντροπον ἰοῦσα καὶ ἐπανιοῦσα; IV 69 ἕκαστα τοῦ ὅλου σωτηρίας ἕνεκα γίνεταί τε ἀπόλλυται, ἀμοιβὴν ἐξ ἀλλήλων εἰς ἄλληλα. Cfr. PORPH. *V. Pith.* 19: κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται.

[6] *C. Cels.* IV 65: ἐκ θεοῦ οὐκ ἔστι κακά, ὕλῃ δὲ πρόσκειται, καὶ τοῖς θνητοῖς ἐμπολεύεται.

[7] *C. Cels.* VIII 53 chiama il corpo δεσμοτέριον dell'anima. Secondo VII 28 Celso segue la escatologia del *Fedone* che è orfica.

[8] *C. Cels.* IV 17.

[9] *C. Cels.* VII. È singolare che Celso, pur combattendo tutti i dogmi della fede cristiana, mostra di ignorare, come ben nota

Però la scelta dell'orfismo come base della polemica non fu fatta da Celso senza una profonda ragione. Egli non voleva già abbattere il cristianesimo ma riconciliarlo col paganesimo [1]: or dunque conveniva mostrare come nel paganesimo ci erano alcuni dei dogmi o dei miti fondamentali del cristianesimo, alfine di avvicinare, sulla base di essi, i due grandi nemici; mostrare che in realtà i punti fondamentali delle due religioni coincidevano. Solo così si poteva sperare di riconciliare le due religioni. Ora nessuna base di conciliazione poteva trovarsi entro il paganesimo fuori dell'orfismo. Per questo Celso lo aveva scelto.

Certo è che la identità tra Zagreo e Cristo colpì i cristiani stessi che non sapevano spiegarsela. Giustino Martire la spiega supponendo che i commentatori dei poeti antichi, appresa dai profeti la futura venuta di Cristo, inventarono i figli di Zeus col disegno che le cose riguardanti il Salvatore venissero considerate come fiabe simili a quelle dei poeti. L'apologeta spiega così la coincidenza veramente straordinaria tra la profezia di Giacobbe nella *Genesi* [2], che la tradizione connette con la venuta del Messia, e la persona di Dioniso, supponendo che, in accordo ad essa, si creasse Bacco, figlio di Zeus, inventore della vite, lacerato, risorto e asceso al cielo [3].

Muth (p. 101), la Trinità e la Eucarestia, benchè, quanto alla prima, ricordi il nome delle tre persone (VII 11, VI 70, 73). Suppongo che C. non toccasse nè la Trinità nè l' Eucaristia perchè quanto alla prima l'orfismo aveva qualche cosa di simile nella identità di Zeus padre e Dioniso figlio, e quanto alla seconda il processo mistico della iniziazione era lo stesso.

[1] Baur *Das Christent u. die christl. Kirche* p. 387 s.; Keim *o. p.* 190 s.; Pélagaud *Celsus et les prem. luttes entre la phil. ant. et le christ.* (Paris 1879) pref. p. XV ep. 454; Aubé *Hist. des pers. des eglises* (Paris 1878) p. 168 s.; Neumann *Der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Diocletian* (Leipzig 1890) I p. 35; Muth *o. c.* pp. 159-60, seguendo Overbeck (*Theol. Literaturzeit.* 1878 p. 536) e Koltschau (*Jarb. für protest. Theol.* XVIII 1892 p. 631), crede che lo scopo di C. fosse di combattere l'esclusivismo particolaristico dei cristiani e richiamarli all'unione coi pagani.

[2] *Gen.* XLIX 10-11: *Non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium. Ligans ad vineam pullum suum et ad vitem, o fili mi, asinam suam. Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae pallium suum.*

[3] Iustin. *Apol.* I 54 (Migne 6, 408 C s.), e *Dial. cum Tryph.* 69 (Migne 6, 636 C s.).

E Giustino conclude, quasi consolandosi, che per quanti miti i demoni potessero inventare, per nessuno dei figli di Zeus avevano osato inventare la crocifissione [1]: il che vuol dire, in sostanza, che nel pensiero di Giustino solo la crocifissione distingueva, nell'ordine dei fatti, il Cristo da Zagreo.

Date queste concordanze tra le due religioni, che spiegano e giustificano la profonda influenza esercitata dall'apocalissi orfica sull'apocalissi protocristiana [2], si comprende che i primi cristiani intuissero un nesso tra le due religioni, e lo spiegassero a loro modo pensando che Orfeo si fosse convertito dal politeismo al monoteismo scrivendo opere in favore di questo [3], oppure, identificando Mosè con Museo, maestro di Orfeo [4], finendo con avere per lui un vero e proprio culto [5]. E questa affinità profonda tra le due religioni spiega un fatto finora non bene chiarito, il fatto che Eraclito, cioè, esercitò una profonda e durevole influenza sul pensiero proto-

---

[1] *Apol.* I 54: Ἀλλ' οὐδαμοῦ οὐκ ἐπί τινος τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς τὸ σταυρωθῆναι ἐμιμήσαντο.

[2] Maass p. 258 s.; Dieterich *Nekyia*.

[3] Justin. *Coh.* 36; Theophil. *Ad. Autolyc.* III 2.

[4] Clem. Al. *Strom.* V 12 p. 79 Stählin; Justin. *Coh.* IV; Suid. s. v.; Alex. Polyhist. ap. Eus. *Praep. ev.* IX 27.

[5] Pare sicuro che le rappresentazioni di Orfeo nelle catacombe non sieno, come si crede generalmente, allegorie del Salvatore, ma rappresentino propriamente Orfeo, in connessione alle dottrine orfiche (Heussner *Die altchristl. Orpheusdarstellungen* Leipzig 1893; Dieterich *N.* p. 229). Notevole è un monumento plastico con Orfeo, a Costantinopoli, identico a un altro di Atene, nel quale una croce scolpita sulla base esprime quasi l'affinità delle due religioni (Dieterich *N.* p. 230). La simpatia del cristianesimo per O. fu facilitata da ciò che nella tradizione, accanto all'O. che ammansa le fiere, vi era anche un O. circondato di pecore e uccelli (Eisler *Orphisch-dionys. Mysteriengedanken in d. christl. Antike, Bibl. Warburg Vorträge* 1922-23 Berlin 1925 p. 13 s.). Sulle rappresentazioni di Orfeo nelle catacombe v. Saxl *Frühes Christent. u. später Heident. in ihr. Kunstbez. Ausdrucksformen, Jahrb. für Kunstgesch.* II (XVI) 1923 p. 8). Un sigillo di Berlino (Kern p. 46 n. 15 a; Eisler *Orpheus the fisher* t. XXXI) mostra un uomo crocifisso sotto sette stelle e la leggenda ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ. Eisler (*Orph. Dionys. Mysterienged.* p. 339) crede addirittura a una tradizione cristiana della crocifissione di O. Le identificazioni di Orfeo con Davide e Adamo sono tarde (Eisler pp. 11 s. 23 s.).

cristiano e gnostico [1]; che veniva annoverato dai cristiani, insieme a Socrate, tra quei pochi i quali, pur essendo atei, dovevano esser considerati come cristiani perchè viventi secondo il logo [2], che il neoplatonico Aurelio metteva in relazione con la dottrina della incarnazione [3]; che Filone lodava il pensiero eracliteo contenuto nel fr. 62 perchè concorde con l' insegnamento di Mosè [4]; che Clemente Alessandrino non solo accoppiava volentieri talune sentenze eraclitee con i luoghi del Vangelo [5], ma pensava anche che la sentenza contenuta nel fr. 18 di Eraclito fosse una parafrasi voluta di un passo di Isaia [6]; e che in generale gli scrittori cristiani lo citano con simpatia [7].

Non è possibile ammettere, come forse qualcuno può pensare, che queste concordanze tra l'orfismo e il cristianesimo sieno dovute all'opera dei neoplatonici, perchè il mito di

---

[1] Pfleiderer *Die Phil. des Her.* pp. 255-352, 365-382, e *Heraklitische Spuren auf theolog. insbes. altchr. Boden inner — und ausserhalb der kanon. Literatur* in *Iahrb. f. protest. Theol.* XII pp. 177-218; Patin *Heraklitische Beispiele* I (Neuburg 1892) pp. 3-17, 84, nota 94; Draeseke *Patristische Herakleitosspuren* in *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VII (1894) pp. 158-172; v. anche Patin ivi XII (1899) p. 158, e Schultz ivi XXII (1909) p. 211.

[2] Iustin. *Apol.* I 46.

[3] Amelio in Euseb. *Praep. ev.* XI 19. Cfr. Ioh. I 1-3; 14.

[4] Phil. *Leg. Alleg.* I 108; *Quaest. in Gen.* IV p. 360; Sext. Emp. *Pyrrh. Hypoth.* III 230. Questo fondo cristiano della dottrina eraclitea spiega perchè essa fu citata con simpatia da scrittori cristiani (Greg. Naz. *In Caesar. or. fun.* 22; Basil. *Schol. in Greg. Naz.* ivi). Il Bernays fa dipendere questa simpatia per Er. dalla sua opposizione verso il culto greco (*Her. Briefe* p. 4). E questa opposizione a noi è nota solo dalle idee dei moderni intorno al senso dei frr. 14 e 15!

[5] I due frr. 19 e 34 sono citati da Clemente (*Strom.* II 24, II D. p. 12 Stählin e V 116, II p. 404 St.) insieme al noto «Chi ha orecchi da udire oda» (Matt. XI 15; Luc. XIV 35): il fr. 26 (*Strom.* IV 22 II, p. 310 St.) è accoppiato a Paul. *Rom.* 13, 11 s.

[6] Clem. Al. *Strom.* II 18 (II p. 121 St.). Il passo d' Isaia che Er. avrebbe parafrasato è VII 9: *Si non credideritis non permanebitis*; ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε, nella versione di Clemente.

[7] Per es. Greg. Naz. *In. Caes. or. fun.* 22; Basil. *Schol. in Greg. Naz.* ivi.

Zagreo ci appare fissato in tutti quei momenti che lo assomigliano alla storia del Cristo molto prima che il neoplatonismo spuntasse sull'orizzonte.

La prima apologia di Giustino, dove è affermata la concordanza delle due persone, è dedicata ad Antonino Pio, e cade tra gli anni 138-161; ma benchè al cap. 46 Giustino dica che Cristo era nato cinquant'anni innanzi al tempo in cui la scrisse — che, se ciò fosse esatto, daterebbe l'apologia dopo la morte di Antonino Pio — dobbiamo datarla nei primissimi anni del suo regno, tra il 138 e il 140. La ragione è che essa fu scritta prima del *Dialogo con Trifone* [1], il quale non può datarsi molto dopo il 138 o il 140 al più, perchè Giustino dice che il dialogo avviene poco dopo la guerra giudaica di Barkochaba (132-134) [2], in conseguenza della quale il rabbino Tarfun, noto e rigido persecutore dei cristiani ebrei, col quale avviene il dialogo [3], era fuggito in Grecia dove Giustino lo incontra. Tarfun morì insieme ad altri martiri al tempo della caduta di Betar (136) che chiude quella guerra [4]. Naturalmente non vi è sicurezza che il colloquio tra Tarfun e Giustino sia storico, benchè non si possa escludere che dei riflessi di verità ci siano; si può anche ammettere che tutte le circostanze storiche di esso siano inventate; soltanto non si può consentire alla data relativamente tarda, dopo il 150, che si suole assegnare a questo dialogo, perchè se anche Giustino non immaginò il suo dialogo proprio vivente ancora Tarfun, non è neanche ragionevole che egli introducesse come interlocutore proprio un uomo morto venti anni prima e ormai dimenticato. È invece assai probabile che Giustino scrivesse il suo dialogo vivente ancora il ricordo di questo fiero nemico dei cristiani, per confutarne le accuse.

Se dunque il dialogo con Trifone va datato pochi anni dopo la morte di Tarfun, intorno al 140 circa, assai poco

---

[1] IUSTIN. *Dial. c. Tryph.* 120.

[2] IUSTIN. *Apol.* I 31.

[3] L'identificazione di Trifone con Tarfun poggia su EUSEB. *Hist. eccl.* IV 18: su Tarfun v. OCHSER in *The jewish enc.* XII p. 56 e GRAETZ *Gesch. d. Iuden* IV pp. 59, 94.

[4] Sulla guerra di Betar v. spec. GRAETZ IV p. 165; sulla morte di Tarfun, ivi, p. 155.

prima di questo, nei primissimi anni o mesi di Antonino Pio, va datata l'apologia che volentieri si immagina scritta nel fervore delle speranze suscitate dal nuovo imperatore, appena giunta la notizia del suo avvento.

Dunque intorno al 138 o 140 noi vediamo ben fissate e determinate le concordanze fondamentali tra Zagreo e Cristo. E se così è, non è possibile chiamare in causa i neoplatonici. Il *Discorso vero* di Celso, che inizia la schermaglia neoplatonica contro il cristianesimo, è degli anni 178-180[1], dunque posteriore di una quarantina d'anni alle date che abbiamo fissato qui sopra. Porfirio, che i cristiani consideravano come il loro peggiore nemico, tanto che per decreto del concilio di Efeso (431) e per una legge di Teodosio II (448) i suoi libri furono bruciati, a differenza di quelli di Celso[2], visse circa tra gli anni 215-270; Giuliano è degli anni 331-363. Tutto il lavorio di adattamento dell'orfismo al cristianesimo, che alcuni pongono come conseguenza della battaglia neoplatonica, è di molto posteriore, dunque, al tempo in cui le concordanze orfico-cristiane sono riconosciute e accettate come fatto dai cristiani.

Resterebbe un unico partito: abbassare le date dell'orfismo fino al primo o secondo secolo dopo Cristo; ma questo è impossibile. Ho già detto che i miti fondamentali dell'orfismo debbono datarsi intorno al VI secolo almeno a. C., e anche consentendo col Kern[3] che il mito di Orfeo sia relativamente recente (V sec. circa), e che non abbia avuto, come io credo, una formazione diversa e più recente dal sostrato della teogonia orfica, e anche concesso, come vogliono alcuni[4], che la teogonia rapsodica, la quale conteneva il mito di Zagreo, fosse addirittura di età alessandrina, è indiscutibile che il complesso dei miti orfici è anteriore di secoli a Gesù. E quando anche volessimo dubitare di questa, che è del resto una con-

---

[1] NEUMANN in PAULY-WISSOWA III 2 p. 1884.
[2] WHITTAKER *The neoplatonists*[2] p. 143.
[3] KERN *Orpheus* (Berlin 1920) p. 1 s.
[4] SCHUSTER *De veter. orph. theog. indole atque origine*, Leipzig 1869; SUSEMIHL *Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex-zeit* I 376; ZELLER *Phil. d. Griech.* I p. 9 s; DÜMMLER in *Arch. f. gesch. Phil.* 1894 p. 147 s.; DIETERICH *Abr.*[2] p. 126 s., spec. 132.

quista della scienza, resta il fatto che Diodoro ci prova che il mito di Zagreo, compresa la sua resurrezione personale, esisteva e veniva insegnato nei misteri orfici verso la metà del I sec. a. C., poichè l'ultimo fatto narrato nella *Biblioteca* di Diodoro è la spedizione britannica di Cesare del 54.

Dunque le interpolazioni neoplatoniche si potrebbero accettare solo se si potesse ammettere che esse riguardano il mito vero e proprio, quel mito che era il fondamento del confronto tra Zagreo e Cristo: la uccisione e la rinascita del dio. Ma ciò non si può consentire. La teogonia, intitolata *Discorso sacro*, che era quella usata dai neoplatonici [1], e ha il suo centro appunto nel mito di Zagreo, la cui rinascita e il cui regno la coronava, non può certo immaginarsi come una invenzione dei neoplatonici. La sostanza mitica di essa, cioè il mito di Zagreo e dei Titani, indipendentemente dalla teogonia, come prodotto letterario, risaliva a età antichissima ed era compiutamente formata un secolo avanti Gesù e almeno due secoli prima del primo neoplatonico.

Ora gli è proprio su questo mito che poggia la identificazione tra Dioniso e Cristo; togliendolo cadrà completamente il tentativo neoplatonico di contrapporre un dio pagano al Messia cristiano. Qui non si tratta di ammettere interpretazioni neoplatoniche, simili a quelle, per esempio, di Porfirio e di Proclo, che stanno nella corrente allegorizzante filoniana; si tratta di affermare che i neoplatonici introdussero nell'orfismo un determinato mito per opporlo a Cristo, quando è dimostrato che esso esisteva nel VII secolo almeno avanti Cristo ed era il nucleo di una teogonia orfica che esisteva forse in età preistorica e, in tutti i casi, era insegnata nei misteri orfici al tempo di Diodoro.

Forse può parer strano che un mito così arcaico venisse integralmente conservato fino a età tardissima: ma l'orfismo era dotato di una immobilità che i documenti orfici dimostrano largamente. La dottrina che l'uomo morendo diventa dio, espressa nelle laminette auree di Turio, si trova già nel Carme aureo e in Empedocle [2], non-

---

[1] GRUPPE *M*. I p. 430.
[2] *Carm. aur.* v. 71; EMPED. fr. 355 Diels.

chè in Platone [1], e le concordanze generali tra le laminette e la seconda olimpica di Pindaro, che ne è quasi un commento [2], dimostrano che esse contengono una dottrina la quale già due secoli innanzi era completamente formata; e la concordanza tra il rito funerario orfico e il dialogo plutarchiano *Del demone socratico* prova che dopo altri quattro secoli, e cioè verso la metà del primo secolo dopo Cristo, ancora le dottrine fondamentali dell'orfismo erano le stesse. Sì che noi abbiamo una permanenza di queste dottrine, storicamente accertata, di almeno sei secoli. Ma poichè la teogonia rapsodica, su cui quelle dottrine poggiano, risale certamente almeno al VI o VII secolo, questa permanenza finisce coll'abbracciare un periodo di sette od otto secoli. Gli orfici, per dirla col Gruppe, non fecero altro che versare il vecchio vino nei vecchi otri [3].

Data questa immobilità — la quale è, infine, assai minore della immobilità mostrata dalla cristologia ortodossa, per esempio, che oggi è la stessa che era nel IV sec. — è perfettamente legittimo proiettare nella età anteriore a Cristo, liberandole dalle interpretazioni allegoriche tarde, le notizie mitiche e teologiche che intorno all'orfismo i neoplatonici ci hanno conservato, ed è assolutamente inutile attribuire al lavorio dei neoplatonici le concordanze che si osservano tra l'orfismo e il cristianesimo.

4.

e specialmente sul concetto paolino della rinascita in Cristo

Addentriamoci ora nel vivo del problema paolino. Cerchiamo di identificare la esperienza religiosa, cioè quel processo peculiare che è la rinascita in Cristo.

La grande novità di Paolo sta proprio, e solo, in questa nuova esperienza, per la quale il Gesù storico diventò il Cristo mistico, il fatto storico della resurrezione di lui diventò

---

[1] Plat. *Phaed.* p. 69 C dice che l' iniziato abiterà con gli dei.
[2] Dieterich *N.* p. 112.
[3] Gruppe *Die rapsod. Theog. u. ihre Bedeut. innerhalb d. orph. Lit.* (*Jahrb. f. Phil. Supplemento.* XVII 1890) p. 738.

il fatto mistico della rinascita dello spirito, l'obbiettivo subbiettivo, il passato presente.

In questo immedesimarsi in Cristo, proiettando noi in lui o assorbendo lui in noi, sta la nuova esperienza che Paolo diede al mondo e che diventò la pietra angolare della vita cristiana. Questa esperienza rese possibile la formazione della chiesa universale, perchè pose ogni uomo in rapporto personale e immediato col Cristo, e il Redentore fu presente da allora, giusta le sue parole, in ogni luogo. Perciò l'esperienza paolina è il punto di partenza del cristianesimo storico quale si svolse. Anche se sfrondata dalla formulazione teologica o mitologica, essa resterà sempre viva e vera perchè solo per essa il cristiano può sentirsi uno con Cristo e arrivare misticamente a Dio attraverso di lui: cioè realizzare Dio in Cristo. Il giorno in cui la rinascita in Cristo non fosse più possibile misticamente, il Cristo tornerebbe a essere Gesù, ridiventerebbe da Dio, uomo, ritornerebbe nel passato, ridiscenderebbe nel sepolcro dal quale era uscito e avrebbe il valore di *un fatto che è avvenuto*, e non di un *processo che avviene*.

Il processo mistico di questa rinascita poggia tutto sulla resurrezione di Cristo, e S. Paolo aveva ragione dando valore esclusivo alla resurrezione di Cristo [1], e facendo di essa il centro del suo sistema, perchè essa è garanzia della nostra stessa rinascita. È sul modello di essa che si foggia la rinascita cristiana: di essa, come fatto storico, è una ripetizione la rinascita spirituale come fatto mistico. Se Cristo non è risorto, il cristiano potrà sì rinascere, ma fuori del cristianesimo, non in lui e con lui. Il fondamento della esperienza cristiana è dunque non subbiettivo o spirituale, ma obbiettivo e reale: il processo *diventa* spirituale, ma parte dal reale: si fa *in noi*, ma riceve lo stimolo *fuori di noi*. Esso dipende da un *fatto*, non da un' idea; oppure da un mito che il credente ritiene un fatto, che è poi lo stesso, come nel caso di Zagreo. Il mito, cioè il *racconto*, contiene lo schema della esperienza: per esso essa *si fa*. È il mito che traccia la via alla comunione, che le prescrive il cammino e le determina la mèta. Occorre una sola condizione: credere alla storicità dell'av-

---

[1] *I Cor.* 15, 12 s.

venimento che si vuole realizzare misticamente; credere alla realtà del passato se si vuole che diventi presente. Chi dubita della storicità della Passione non potrà mai riviverla, perchè la sostituzione della personalità, che è il fondamento della comunione, non avviene con fantasmi, ma esige persone reali. La comunione non vuole abbracciare ombre, ha bisogno di persone.

Data questa realità, la comunione opera sostituendo alla persona umana un'altra persona, sia essa o non sia storica, purchè tale sia ritenuta; in questa sostituzione di realtà sta la palingenesi. La quale propriamente consiste in ciò che alla personalità normale subentra un'altra personalità; dal contenuto di questa dipende il contenuto di quella. Si può diventare santo o stregone a seconda che si entra in comunione con Dio o col diavolo, a seconda cioè che l'una o l'altra di queste personalità vien sostituita alla nostra. L'unica condizione è che, tanto la persona nuova quanto il processo per il quale la si assume, sieno pensati e vissuti come reali.

Veniamo ora, premesso ciò, alla rinascita paolina.

Il processo della rinascita paolina si attua attraverso quattro momenti, esposti nei capitoli V-VIII della lettera ai Romani e nei versetti che do qui tradotti, omettendo quanto può rendere oscuro il processo, non sempre evidente di per sè, del pensiero paolino.

I MOMENTO

Cap. V 6. Se Cristo, essendo noi impotenti, certo nel tempo opportuno per gli empi morì,
9 molto maggiormente, rifatti giusti nel sangue di lui, saremo salvati mediante lui dall' ira.
10 Infatti se, nemici essendo, fummo riconciliati a Dio mediante la morte del figliuolo di lui, molto più, riconciliati, saremo salvati nella vita di lui.
12 Per questo, come per un sol uomo il peccato entrò nel mondo e per il peccato la morte, così anche a tutti gli uomini giunse la morte poichè tutti peccarono;

14 e però regnò la morte da Adamo fino a Mosè, anche su
quelli che non peccarono, per la somiglianza della tra-
sgressione di Adamo.
15 Ma non come la caduta così è la grazia. Se infatti per
la caduta di un solo tanti perirono, molto più la grazia
di Dio e il dono della grazia dell'unico uomo Gesù Cri-
sto ai tanti abbondò.
17 Se infatti per la caduta di uno la morte regnò per
l'opera di uno, molto più quelli che ricevono l'abbondanza
della grazia e della giustizia in vita regneranno per
l'opera di quell'uomo, Cristo Gesù.
18 Veramente dunque come per la caduta di uno, che ri-
guarda tutti gli uomini, si venne alla condanna, così
anche per l'atto giusto di uno, che riguarda tutti gli
uomini, si venne alla giustificazione della vita;
19 come infatti per la disubbedienza di un solo uomo i
molti furono costituiti peccatori, così anche per l'ub-
bidienza di un solo i molti saranno costituiti giusti.

II MOMENTO

VI. 1 Che dunque diremo? rimarremo nell'errore, affinchè
la grazia cresca?
2 Non sia. Quanti morimmo al peccato, come ormai vi-
vremo in esso?
3 O ignorate che quanti fummo battezzati in Cristo, nella
morte di lui fummo battezzati?
4 Sepolti dunque fummo con lui per il battesimo nella
morte, a ciò che come Cristo risuscitò dai morti per la
gloria del Padre così anche noi in novità di vita cam-
minassimo:
5 poichè, se siamo stati connaturati con lui per la somi-
glianza della morte di lui, lo saremo anche per quella
della resurrezione.
6 anche questo conoscendo, che il nostro vecchio uomo
fu crocifisso con lui, affinchè venisse sciolto il corpo del
peccato, perchè non più fossimo schiavi del peccato;
7 perchè chi muore viene liberato dal peccato.

8 Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui,
9 sapendo che Cristo risuscitato dai morti non più muore, la morte non più lo domina.
10 Infatti ciò ch' è morto morì per il peccato una volta: ma ciò che vive vive in Dio.
11 Così anche voi pensate di esser morti al peccato, ma viventi in Dio, in Gesù Cristo.

III MOMENTO

VII. 5 Quando eravamo nella carne, le passioni dei peccati operate dalla legge aiutavano le membra nel produr frutti per la morte:
6 ma ora fummo sciolti dalla legge, essendo morti, nella quale eravamo rattenuti.
14 Sappiamo infatti che la legge è spirituale: ma io sono carnale, venduto schiavo del peccato.
15 Ciò invero che opero non riconosco: non infatti ciò che voglio questo faccio, ma ciò che odio questo fo'.
18 So infatti che non in me, cioè nella mia carne, abita il bene: poichè il volere, sì, è con me, ma l'operare il bene, no;
19 poichè non quel bene che voglio faccio, ma quel male che non voglio, questo faccio.
20 Se dunque ciò che non voglio questo faccio, non più io lo compio, ma il peccato che abita in me;
21 trovo dunque questa legge per me che voglio fare il bene, che vicino a me il male sta.
22 Poichè io mi compiaccio nella legge del pensiero secondo l'uomo di dentro;
23 ma vedo un'altra legge nelle mie membra che combatte contro alla legge del mio pensiero, e mi asservisce alla legge del peccato che è nelle membra mie.
24 Misero uomo io sono. Chi mi trarrà da questo corpo della morte?
25 Grazie a Dio, per mezzo di Gesù Cristo, signor nostro. Non dunque io stesso col pensiero servo alla legge di Dio, ma con la carne alla legge del peccato.

IV MOMENTO

VIII. 1 Nessuna condanna dunque per quelli che sono in
Cristo Gesù,
2 poichè la legge dello spirito della vita in Cristo Gesù ti
liberò dalla legge del peccato e della morte.
3 Poichè quanto all' impotenza della legge nella quale ero
debole grazie alla carne, Dio, mandando il suo figliuolo
in somiglianza della carne del peccato e per il peccato,
condannò il peccato nella carne,
4 a ciò che la giustizia della legge si adempia in noi che
non camminiamo secondo la carne ma secondo lo spirito;
5 poichè coloro che sono secondo la carne curano le cose
della carne, ma quelli che secondo lo spirito le cose dello
spirito.
10 E se Cristo è in voi, il corpo bensì è morto per il suo
peccato, ma lo spirito invece è la vita per la sua giustizia,
11 e se lo spirito di chi risuscitò Gesù dai morti abita in
voi, chi risuscitò Cristo dai morti vivificherà anche i
morti corpi vostri mediante lo spirito che abiterà in voi.
13 Se infatti vivete secondo la carne, state per morire;
ma se con lo spirito ucciderete le azioni del corpo, vi-
vrete,
14 poichè quanti dallo spirito di Dio sono condotti, co-
storo sono figli di Dio.

Il processo dialettico è evidente. Schematizzando il pensiero di Paolo, ecco i quattro momenti:

1) Cristo morì per liberare l'uomo dal peccato di Adamo.
2) La liberazione avviene morendo e rinascendo con lui.
3) Il corpo è la sede del peccato.
4) Rinascendo in Cristo il peccato è ucciso nel corpo.

Ciascuno dei quattro momenti è essenziale per l' intero processo che si svolge con vera forza dialettica. Attraverso di esso quel che era la salvezza giuridica, mediante il sacrificio di Cristo in redenzione dell'uomo, diventa salvezza antropologica mediante la rinascita in Cristo, cioè con la identificazione in lui, il superamento della carne, avvenuto in lui una volta mediante la sua morte e la sua resurrezione,

diventa un fatto che si ripete nell'uomo. Così la seconda salvezza non è che la realizzazione della prima, è la via per la quale quella diventa attuale. In questo trapasso la resurrezione di Cristo diventa resurrezione dell'uomo, cioè l'obbiettivo diventa subbiettivo, la storia diventa spirito.

Questo trapasso da esteriorità a interiorità è espresso da Paolo coi due concetti della legge e della fede: è la fede che rende attuale la legge. « Non viene fatto giusto l'uomo dalle opere della legge tranne che mediante la fede di Gesù Cristo »[1] perchè « nessuno vien fatto giusto da Dio nella legge »[2] essendo che « la legge non vien dalla fede »[3].

Non è dunque punto vero che in Paolo ci sieno due concezioni diverse della salvezza. Vi è una sola concezione, che consta di due momenti strettamente connessi tra loro, simboleggiati dai due concetti di legge e di fede, equivalenti a obbiettivo e subbiettivo, oppure a storia e a spirito. Paolo esprime a suo modo questa diversità quando dice di avere appreso da altri il valore espiatorio della morte del Cristo secondo le profezie[4], che è il contenuto della legge; ma dichiara di non avere appreso da alcuno la sua dottrina della rinascita in Cristo[5], che è il contenuto della fede.

I due momenti si fondano su due circostanze che per il realismo paolino sono due circostanze di fatto: la schiavitù della legge che tiene l'uomo soggetto alla consapevolezza della colpa e dell' ira divina, e la schiavitù della carne alla quale l'uomo soggiace. Il peccato, che è poi unico originalmente perchè deriva da quello di Adamo, vien visto secondo due aspetti, l'uno storico l'altro antropologico. Da questo doppio aspetto del peccato dipende il duplice aspetto della salvezza, che avviene prima secondo la legge, che pone Cristo come vittima espiatoria dei peccati dell'uomo, e poi secondo la fede, che libera l'uomo dal peccato facendolo rinascere in Cristo.

Questi due momenti sono necessari tutti e due perchè

---

[1] *Gal.* II 16. Cfr. *Fil.* III 9.
[2] *Gal.* III 11.
[3] *Gal.* III 12.
[4] *I Cor.* XV 3.
[5] *Gal.* I 11.

senza il primo la fede non avrebbe alcun fondamento reale, e senza il secondo il primo non avrebbe alcun valore individuale. La fede, identificando l'uomo in Cristo, realizza la legge, cioè rende attuale l'offerta espiatoria di lui.

Il pensiero paolino, per chi sa rintracciarne lo schema attraverso le involuzioni, ha una straordinaria unità, e presenta anzi nella lettera ai Romani, che è l'unico scritto propriamente teologico, un andamento veramente teoretico, contrariamente al giudizio di coloro i quali negarono che Paolo mai desse un quadro completo delle sue dottrine [1].

Donde tolse Paolo questa dottrina? Per chi studi le origini del paolinismo, due sono i filoni storici che occorre aver presenti: il filone giudaico e quello greco, con le reciproche interferenze. Vi è, sì, una terza tendenza: quella che vuole spiegare Paolo con Paolo, che esclude, con più o meno definitezza, ogni vera e propria influenza esteriore, e cerca l'origine del fatto religioso nè nel giudaismo nè nell'ellenismo, ma nello spirito di Paolo.

Che, in ultima analisi, questa sia l'unica verità non è chi non veda: perchè ogni esperienza religiosa è, in conclusione, una libera attività dello spirito. Ma questa tendenza, verissima finchè si ponga come superamento dello storicismo, diventa falsa se vuol esserne la negazione. L'essere ogni attività spirituale una creazione dell' io, non assolve lo storico dal dovere di indagare per quale concordanza di disparati elementi quell' io venne tratto a quella determinata attività. Astraendo l' io dal processo storico non lo si ingrandisce ma lo si annulla, perchè gli si sottrae i fondamenti della concreta realtà. L' io fuori della storia non ha nè personalità nè validità.

Ora è bensì vero che gli è, in conclusione, nello spirito di Paolo che convien cogliere il palpito delle sue passioni, ma gli è nella civiltà donde Paolo uscì che troviamo i precedenti

---

[1] WEIZSAECKER *Das apost. Zeitalt.* p. 20. La incomprensione di questa unità fondamentale del pensiero di P. ha creato la tendenza a trovar tante interpolazioni quante occorrono per porre in rilievo i due aspetti del suo pensiero, apparentemente contradditori (p. es. VÖLTER *Paulus u. seine Briefe* (Strassburg 1905) p. 162-3).

necessari onde poi trasformò la sua potente personalità. Schivare il problema, e cercare di filar dritto tra Scilla e Cariddi, evitando a dritta il giudaismo e a sinistra l'ellenismo, rifugiandosi nel porto provvisorio dell'esperienza di Paolo, significa rinunziare alla verità, dandosi l' illusione di averla trovata.

Ora, noi possiamo escludere senz'altro che la comunione reale di Paolo, cioè la morte e la rinascita in Cristo, derivasse dal giudaismo, perchè il giudaismo non aveva neppure l' idea della comunione: e allora resta l'ellenismo.

E qui soccorre l'orfismo.

Dopo quanto abbiamo detto non vi può essere alcun dubbio intorno alla concordanza del Cristo paolino col Zagreus orfico: nell'uno come nell'altro abbiamo un essere divino che muore e risorge corporalmente. Ma questo non sarebbe ancora sufficiente per connettere il paolinismo con l'orfismo, se non si potesse dimostrare che nell'uno come nell'altro la rigenerazione avviene con ciò: che il fatto storico della morte e della resurrezione di questo essere divino diventa fatto mistico nell'uomo, e che il processo per cui questa identificazione avviene è lo stesso nei due casi.

Nell'orfismo il processo mistico poggia sui «fatti» seguenti:

1) Nell'uomo vi è il peccato originale, derivando esso dalle ceneri dei Titani fulminati da Zeus, dopo che ebbero divorato Dioniso;

2) da questa inferiorità titanica l'uomo si libera ricongiungendosi alla natura dionisiaca di cui nell'anima umana è un riflesso;

3) la rinascita avviene liberando l'anima dal corpo in cui è rinchiusa per scontare il peccato titanico;

4) e per ciò la rinascita in Dioniso libera l'uomo dalla inferiorità titanica.

Il processo, per il quale la comunione si attua, è dunque reale: l'estasi vien concepita come una reale mutazione di stato, durante la quale l'anima, uscendo dal corpo, si riunisce alla natura dionisiaca: e questo processo poggia sulla realtà della morte e della resurrezione di Dioniso. Togliamo la base storica e concreta della palingenesi, fornita dal mito, e l' intero processo mistico perderà la sua base. E questo rea-

lismo mistico non fu mai alieno all'orfismo, perchè il processo della identificazione reale con Dioniso era consueto nella religione dionisiaca fino dai tempi preistorici. Per questo nei misteri si insegnava il mito di Dioniso morto e risorto, e ad Agre, nei piccoli misteri, si rappresentavano i fatti di Dioniso.

Tra il processo descritto da Paolo nella lettera ai Romani, e il processo mistico dell'orfismo c' è dunque perfetto parallelismo [1]. Come l'orfico diventava Dioniso così il cristiano diventa Cristo.

La concordanza tra l'orfismo e il paolinismo non potrebbe dunque essere più perfetta: al Zagreo morto e risorto per opera di Zeus, risponde il Cristo morto e fatto risorgere dal Padre. Al corpo-tomba orfico, nel quale l'anima è rinchiusa, corrisponde in Paolo il corpo del peccato; al peccato originale titanico corrisponde il peccato originale adamitico [2].

E si badi anche alla mistica. Nell'orfismo ci sono due gradi diversi di catarsi: il mistero e la morte, i quali sono in realtà identici [3]. Nel mistero l'anima esce, mediante l'estasi, temporaneamente dal corpo e si congiunge con la natura dionisiaca [4];

---

[1] Clemen, negando l' influsso dei misteri sul cristianesimo, pone tre condizioni sotto le quali questo influsso sarebbe ammissibile: 1) l' idea o istituzione, confrontate, non devono potersi spiegare nè col cristianesimo nè col giudaismo 2) tra le idee e istituzioni paragonate ci deve essere corrispondenza non solo esteriore ma anche interiore 3) la religione che si paragona al cristianesimo deve essere esistita prima di questo e nelle sue vicinanze (CLEMEN *Der Einfluss der Mysterienreligion* p. 22). Credo che Cl. riconoscerà che l'orfismo soddisfa a queste condizioni. REITZENSTEIN (*MR.*[2] p. 258-9) riconosce che nel mistero indiano mancano alcuni elementi essenziali nella teologia di Paolo, cioè la persona di un dio che è realmente morto, il fatto che mediante questa morte l'uomo è liberato dal peccato, e il fatto che questo dio è risorto. Tutti questi tre elementi sono contenuti nell'orfismo.

[2] REITZENSTEIN (*HMR*[2] p. 115) crede che in *Rom.* VI 1-4 ci siano forti influssi misterici e afferma che « *alles wird einfach und klar sobald wir die Mysterienvorstellungen zugrunde legen* ». Ma non dice di quali misteri e di quali rappresentazioni si tratta.

[3] PLUT. *De an.* VI[2] p. 726 Bernardakis = STOB. *Flor.* 12 (IV p. 108 Mein).

[4] PROCL. *In Plat. Crat.* p. 82 C XXXIII Pasquali.

nella morte il distacco dell'anima dal corpo è perfetto e definitivo [1]. Egualmente la liberazione della carne in Paolo si attua in due gradi: col battesimo in vita e con la morte [2]. Alla rinascita mediante il congiungimento con Dioniso, corrisponde la rinascita mediante il congiungimento con Cristo: al raggiungimento della natura dionisiaca corrisponde il rivestimento del corpo pneumatico: alla iniziazione, che dà la beatitudine, risponde il battesimo che dà la salvezza. L'orfico acquista la natura stessa di Dioniso e il cristiano conquista la stessa natura spirituale di Cristo [3]: per il mistero l'uomo diventa di titanico dionisiaco, e per il battesimo diventa di psichico pneumatico. Nell' uno come nell'altro caso abbiamo un processo mediante il quale un fatto storico diventa fatto spirituale, operando il superamento del dualismo antropologico. Qui come là la morte e la resurrezione del dio sono punto di partenza storico e punto di arrivo mistico: nell'uno come nell'altro caso esse sono necessarie. L' imitazione di Dioniso è il fondamento della mistica orfica, come l' imitazione di Cristo è il fondamento della mistica cristiana.

L'argomento, che probabilmente l'ortodossia opporrà a queste considerazioni, è che Cristo è un personaggio storico mentre Dioniso è un personaggio mitico. Il Deissner osserva infatti, negando ogni relazione tra le religioni misteriche e il cristianesimo, che in quelle ci sono delle divinità astrali e naturali e in questo invece un personaggio storico [4]. E il Machen nota che, mentre la morte e la resurrezione degli dèi pagani era una cosa che riguardava il culto, la morte e la resurrezione di Cristo erano un fatto [5]. Ma basta uscir dalla posizione ortodossa per comprendere che questi argomenti non hanno alcun valore perchè gli antichi non avevano punto la coscienza dell'origine astrale o naturale (anche se davvero fu tale) delle loro divinità, ma erano così convinti della loro

---

[1] IAMBL. *Protr.* 13 p. 65 Pistelli = PLAT. *Phaed* 67 C; SCHOL. *Plat. Phaed.* l. c.

[2] V. spec. SCHAUF *Sarx* (Münster 1924, *Neutest. Abh.* XI 1) p. 52 s. e 80 s.

[3] *I Cor.* XVI 16-17.

[4] DEISSNER *Die Mystik d. Paulus* pp. 125-6.

[5] MACHEN *The origin of Paul's, rel.* p. 315.

reale storicità quanto può esserlo un cristiano della storicità del Messia; i Greci, celebrando le feste trieteriche, solennizzavano la spedizione indiana di Dioniso con lo stesso sentimento realistico con cui si può solennizzare oggi la scoperta dell'America; e le donne greche, nelle orge bacchiche, intendevano imitare le baccanti che un tempo avevano accompagnato veramente il dio. Così l'epifania di Dioniso, durante le feste in suo onore, era concepita come reale [1]. Quanto ad Atti e ad Adonide è inutile indugiarsi a dimostrare che la loro morte e la loro resurrezione erano creduti fatti perfettamente storici. L'esperienza, cioè l'atto di fede, partiva dunque nei misteri da un fatto che aveva valore storico perchè ritenuto storico, e il processo per cui esso diveniva un fatto spirituale era lo stesso che si attua nell'esperienza cristiana. Egualmente si potrà affermare anche che Cristo è un mito astrale, ma questo non distruggerà il fatto che Paolo vide Cristo.

5.

nonchè sulla concezione realistica della esperienza religiosa;

Veniamo ai particolari.

Gli orfici consideravano l'estasi come un reale mutamento di stato: ed egualmente Paolo pensava della giustificazione. Per essa l'uomo non solo riceveva la giustizia di Dio, ma diventava egli stesso questa giustizia [2], per un processo che è bensì spirituale in sè medesimo ma che veniva concepito realisticamente. Il realismo della giustificazione appare anche in ciò, che essa si attua mediante la redenzione in Cristo [3],

---

[1] DIOD. 3, 2 s.: Ἀπομνημόνευον τὰς τῆς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδεῖξαι τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσῳ, καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας.... (le donne) μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδες. Sull'epifania di Dioniso v. ROHDE *Psyche* (Tübingen 1903[3]) II p. 12 nota 1.

[2] ROM. IV 24: δικαιούμενα... διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Cfr. *Gal.* 16-17.

[3] *II. Cor.* V 21; ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ. Cfr. REINHARDT *Das Wirken d. heilig. Geistes nach. d. Briefen des Ap. Paulus* (*Freiburger Theol. Studien* XXV) (Freiburg 1915) p. 42 s.

la quale, come vedemmo, è concepita come processo reale. Ma non basta: essa si fonda sopra un fatto fisico, cioè sulla morte e sulla resurrezione di Cristo [1] attuata nell'uomo stesso [2], e viene quindi a corrispondere perfettamente alla teoria orfica esposta nel Fedone, secondo la quale la liberazione perfetta dal gravame del corpo si ha soltanto con la morte [3]. Nell'un caso come nell'altro il fatto spirituale viene concepito e rappresentato come un processo fisico. Nel concetto realistico della giustificazione come di una liberazione dell'anima dal corpo, noi troviamo la eco della concezione orfica del corpo-tomba in cui l'anima è rinchiusa.

E si badi ancora: Paolo concepisce come termini equivalenti il *corpo* e la *carne*: l'una come l'altro sono opposti allo spirito [4]. La carne, cioè il corpo, come tale, è sede del peccato [5],

---

[1] *Rom.* IV 25.

[2] *Rom.* V 6 s.: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.

[3] PLAT. *Phaed.* 10-12 p. 67; JAMBL. *Protr.* 13 p. 15.

[4] BEYSCHLAG *Ntl. Theol.* 30-1; PFLEIDERER *Das Urchrist*² I p. 191-2; HOLTZMANN *Lehrbuch d. neutest. Theologie* II 10. BEYSCHLAG (II p. 22 e 47) nega l'origine greca di questo dualismo e lo fa risalire all'AT. Ma in esso manca la opposizione della carne e dello spirito. La frase di Gesù, MT. XXVI 41 (MC. XIV 38) τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής, che manca in LC., può essere una interpolazione paolina. Beyschlag ricorda anche la I epistola di Pietro, specialmente II, 11: ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς: ma ψυχή nel linguaggio paolino è uguale a σάρξ e si oppone a πνεῦμα, non a σάρξ. *I Petr. IV* 1 *s.* parla sì della liberazione dal peccato, e concepisce questo come una conseguenza della sofferenza, perchè Cristo ha sofferto, ma non parla della rinascita paolina e non oppone il πνεῦμα alla σάρξ. In *Giac.* I 14-15 si parla della concupiscenza che genera peccato e di questo che genera morte, ma non altro. Il tentativo di Beyschlag di trovare nelle lettere di Pietro e di Giacomo dei precedenti giudaici al dualismo paolino della carne e dello spirito è dunque fallito. È curioso che GOGUEL *L'apôtre Paul et Iesus* (Paris 1904) p. 142, rigetta la concezione di HOLSTEN (*Zum Evangelium d. Petrus* (Rostock 1868) p. 40) che identifica la carne e il peccato nel pensiero paolino, perchè fa di P. un greco!

[5] HOLTZMANN *Lehrb. d. nt. Theol.*² II p. 38 s.; WEIZSAECKER *Apost. Zeit.* p. 128; WEINEL *Bibl. Theol. des N.T.* (*Grundriss d. Theol. Wiss.* III 2) (Tübingen 1911) p. 243; MORGAN *The rel. and theology of S. Paul* p. 17 s.

che viene concepito realisticamente, come una forza concreta che si è impadronita dell'uomo [1]. Non vi è una ragione vera e propria per la presenza del peccato nella carne: essa esiste perchè l'uomo è uomo [2]. Non è già che la carne sia per sè stessa peccato, ma essa è per sè stessa un male, una inferiorità [3].

Tutto questo corrisponde perfettamente alla concezione orfica. Anche qui la carne titanica è di per sè stessa sede del peccato, fuori di ogni colpa umana, per destino: anche qui la salvezza consiste nel liberar l'anima da questo gravame corporeo. Questa teoria si ritrova in Plotino, col quale Paolo ha molte affinità [4], e specialmente in Filone, dove troviamo parecchie concordanze con la lettera ai Romani [5], nonchè un dualismo del tutto rispondente a quello paolino, di uomo pneumatico e uomo psichico [6]. Anche con Seneca, nel cui

---

[1] PFLEIDERER *Das Urchrist.*[2] I 197; HOLTZMANN II pp. 41-42; WEIZSAECKER p. 128.

[2] WEINEL p. 246; HOLTZMANN II p. 38; BEYSCHLAG II p. 37, 53.

[3] REINHARD *Das Wirken d. heilig. Geistes* p. 58.

[4] V. su Paolo e Plotino spec. MÜLLER in *Hermes* 1919 p. 103 ss.

[5] PHIL. *De gig.* 3 II 44 Cohn-Wendland: μελετῶσα τοῦ μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῷ ἀγενέτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν; *Leg. allegor.* III 69 (I 127 Cohn-Wendl.): τὸν γὰρ δερμάτινον ὄγκον ἡμῶν τὸ σῶμα.... πονηρὸν καὶ ἐπίβουλον τῆς ψυχῆς.... καὶ νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς αἰεὶ μὴ γὰρ ἄλλο τι νοήσῃς ἕκαστον ἡμῶν ποιεῖν ἢ νεκροφορεῖν, τὸ νεκρὸν ἐξ ἑαυτοῦ σῶμα ἐγειρούσης καὶ ἀμοχθὶ φερούσης τῆς ψυχῆς. *Ivi* 71 (I p. 128 Cohn-Wendl.: ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μετεωροπολῇ καὶ τὰ τοῦ κυρίου μυστήρια μυῆται, πονηρὸν καὶ δυσμενὲς κρίνει τὸ σῶμα. *De agric.* 5 (II 100 Cohn-Wendland) chiama il corpo τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα. Cfr. *De gig.* (29 s. II p. 47-8 Cohn-W.): αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγ'στον ἡ σάρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις.... οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησις αὐτῆς (σοφίας) ὡς ἡ σαρκῶν φύσις.... ὅσαι δὲ τῶν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς ὀυρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι.

[6] PHIL. *Quod deus sit immutabilis* II p. 55 Cohn-Wendl.: οἱ μὲν ψυχῆς, οἱ δὲ σώματος γεγόνασι φίλοι, οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσι ἐνομιλεῖν δυνάμεναι... οἱ δὲ συμβάσεις καὶ σπονδὰς πρὸς σῶμα θέμενοι ἀδυνατοῦντες ἀπαμφιάσασθαι τὸ σαρκῶν περίβλημα. V. REITZENSTEIN *Mysterienreligionen* p. 145.

stoicismo è passata la fondamentale concezione orfica, la lettera ai Romani ha grandi affinità [1].

La interpretazione spiritualistica della dottrina paolina, specialmente di Pfleiderer e Holsten, è un travestimento che ce la renderà più accettevole, facendola apparire più moderna, ma che ne impedisce la comprensione, e specialmente la mette a contrasto con tutto lo svolgimento del cristianesimo primitivo, in ultima analisi di origine paolina, che fu profondamente realistico e a volte magico [2].

Fu il Lüdemann [3] che per primo affermò la concezione della redenzione essere in Paolo fisica e non spirituale. Ma egli rimase isolato, e solo dopo una trentina d'anni si comprese questo fatto, fondamentale per la storia della mistica sacramentale cristiana e specialmente cattolica: che la mistica paolina è realistica e concepisce la comunione come fatto fisico [4], non diversa in ciò da tutta la mistica ellenistica la quale fu lontanissima da ogni concezione spiritualistica, e concepì sempre la comunione con Dio come un fatto materialistico e quasi meccanico [5].

Tutto il processo mistico di Paolo poggia infatti non su

---

[1] SEN. *Consol. ad Marciam* 24: *Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis, in falsa coniectus: omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat* (cfr. *Rom.* VIII 18-23); *Ep.* 65: *animus qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa quorum fuit. Nam corpus hoc animi pondus ac poena est, premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia.*

[2] HARNACK *Mission und Ausbreitung d. Christent.* (Leipzig 1902) p. 169 s.

[3] LÜDEMANN *Die Antropol. des Apostels Paulus* (Kiel 1872). Cfr. SCHWEITZER pp. 21-24.

[4] V. SCHWEITZER p. 129 s. e special. PFLEIDERER *Der Paulinismus*² p. 93; WREDE *Paulus* p. 63 s.; LAKE *The earlier epistles of Paulus* p. 38 s.; BOUSSET *Kyrios Christos* pp. 148, 164, 169; MORGAN *The rel. and theol. of. St. Paul* (Edimburgh 1917) p. 98 s. 12 s. Un esempio degli acrobatismi filologici di cui è capace la ortodossia quando vuol cavare dal testo paolino lo spiritualismo che non c'è, si può vedere in VÖLTER *Paulus u. seine Briefe*, spec. p. 42 s.

[5] V. su questo specialmente WETTER *Phos* (*Skrifter utgiftna af k. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet* 1911) (Uppsala 1915) pp. 35, 42, 56, 65, 156, 157.

una concezione metafisica, ma su un *fatto*: la resurrezione di Cristo, di cui egli aveva acquistato a Damasco la certezza [1]. Questo è il *fatto* per Paolo.

« Se Cristo non è risuscitato, vano dunque l'annuncio nostro, vana anche la fede nostra; e siamo ritrovati anche falsi testimoni di Dio, poichè testimoniammo di Dio che risuscitò Cristo cui non risuscitò se almeno i morti non risuscitano. Se infatti i morti non risuscitano, neppure Cristo è resuscitato. E se Cristo non è risuscitato, vana è la fede vostra, ancor siete nei peccati vostri » [2]. Il processo mistico di Paolo consiste nel morire e nel rinascere in Cristo. Ora la garanzia della realtà di questo processo sta in ciò che realmente Cristo sia morto e risorto. Lo spirito deve appoggiarsi alla storia. « Uno solo per tutti morì, dunque tutti morirono; e morì per tutti affinchè i viventi non più per sè stessi vivessero, ma per quello che per essi era morto e risuscitato » [3].

La concezione di Paolo presuppone dunque la resurrezione come fatto reale, perchè da questa dipende, come fatto altrettanto reale, la resurrezione dell'uomo. La semplice morte di Cristo, senza resurrezione, porterebbe, per assimilazione,

---

[1] V. su questo DEISSMANN *Paulus* p. 117.

[2] *I. Cor.* 16, 13. Il concetto più esatto intorno al realismo in P. è quello di SCHWEITZER p. 84, il quale nota come il lato più caratteristico del paolinismo è che P. non ha punto la coscienza di comunicare avvenimenti personali come qualche cosa che si deve vivere, ma che il pensiero di P. deriva immediatamente e obbiettivamente dai fatti.

[3] *II Cor.* V. 14. L'idea comune che Cristo morisse *invece* di noi, come vittima espiatoria, è combattuta da BEYSCHLAG *Neutest. Theologie* III 138 che osserva: 1) l'espressione ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν non risponde alla locuzione « invece » che è il greco ἀντὶ, e significa « a vantaggio »; 2) se Cristo fosse morto *invece nostra*, avrebbe dovuto soffrire la stessa pena che noi meritiamo; ma Cristo non muore veramente perchè risuscita; 3) se la giustificazione e la salvezza si attuassero mediante una sostituzione della vittima, non si comprende come possano essere subordinate alla fede; 4) la necessità di credere nella resurrezione e la affermazione che senza la *resurrezione* noi saremmo ancora nel peccato, non si spiega se nella *morte* di Cr. avessimo trovato la sostituzione. Ometto gli altri argomenti meno forti, chè questi bastano. Cristo non morì secondo P. in sostituzione di noi, ma *per* noi, perchè con lui morissimo e rinascessimo.

non alla rinascita ma alla morte in Cristo: «Noi che eravamo morti nei falli, (Dio) rivivificò insieme a Cristo»[1].

La resurrezione è pensata come reale perchè su di essa poggia la possibilità di arrivare, mediante essa, alla liberazione dal peccato, concepito esso pure come un processo reale di rinnovamento del corpo. «Camminate in spirito e non compiete la bramosia della carne, poichè la carne brama contro lo spirito e lo spirito contro la carne; queste cose sono l'una all'altra avverse, acciocchè ciò che volete, questo facciate. Ma se vivete con lo spirito, non siete sotto la legge. Ma quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le passioni e le brame»[2]. «Io invero per la legge sono morto alla legge, affinchè in Dio io viva. Con Cristo insieme fui crocifisso; e vivo, e non più io, ma vive in me Cristo; e io che ora vivo nella carne, vivo nella fede di Dio e di Cristo che mi amò e diede sè stesso per me. Io non rifiuto la grazia di Dio; poichè se la giustizia vien per la legge, certo Cristo è morto vanamente»[3].

Come avviene questa liberazione dal peccato, che è lo scopo supremo della mistica paolina?

Essa avviene con ciò: che l'anima si libera dal corpo terreno, simboleggiato dal primo Adamo, per rivestire il corpo spirituale (pneumatico), simboleggiato dall'ultimo Adamo, cioè Cristo[4].

In sostanza si tratta nè più nè meno della vecchia estasi greca: ritorna il congiungimento dell'anima col divino. La giustificazione è dunque una forma di conoscenza mistica, che si raggiunge trasformandosi in uomo pneumatico mediante la comunione con Cristo. Gli è il processo che troviamo in Eraclito, secondo il quale la conoscenza avviene quando la mente si congiunge col logos divino: gli è la teoria misterica, secondo la quale la conoscenza avviene nell'estasi, quando l'anima si stacca dal corpo e si congiunge con Dio: onde la concezione della morte, perfetto distacco dal corpo, come unica perfetta conoscenza.

Ritroviamo dunque in Paolo, ancora una volta, il tipico

---

[1] *II Cor.* V 14.
[2] *Gal.* III 16 s.
[3] *Gal.* II 20 s.
[4] *II Cor.* 5, 1 s. Cfr. *I Cor.* 15, 44 s.

realismo orfico di Eraclito e di Platone. Anche lui concepisce la liberazione dell'anima dal corpo come un processo fisico, onde la concezione della morte come unica vera liberazione e cioè come unica vera conoscenza [1]. Perciò l'apostolo concepisce le sue estasi come un processo realistico [2] e perciò ei parifica il battesimo, che è l'unica via per rinascere, alla morte [3].

Non vi è dunque alcun dubbio che la mentalità di Paolo era impregnata di misticismo greco. Da ciò il suo realismo sacramentale.

Questo fu negato in passato, per tendenze spiritualistiche, dominanti specialmente nel campo protestante, dove del resto oggi si tende piuttosto ad accettarlo. Ma chi giudichi senza prevenzioni non può negare che la concezione che Paolo ha del sacramento è perfettamente realistica, senza di che, del resto, il sacramento perderebbe il suo carattere. Il linguaggio di Paolo è chiarissimo. « O ignorate che quanti fummo battezzati in Cristo, nella morte di lui fummo battezzati ? Sepolti dunque fummo con lui, per il battesimo nella morte, acciocchè come risuscitò Cristo dai morti per la gloria del Padre, così anche noi in novità di vita camminassimo. Poichè se siamo divenuti una sola natura per la somiglianza della morte di lui, lo saremo anche per quella della resurrezione, anche questo conoscendo che il nostro vecchio uomo fu crocifisso con lui, affinchè venisse sciolto il corpo del peccato (e noi non più servissimo al peccato), poichè chi muore viene liberato dal peccato. Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo

---

[1] PLAT. *Phaed.* 10-12 p. 67; JAMBL. *Protr.* 13 p. 15.

[2] In *II Cor.* 12, 3 P. non sa se è salito al terzo cielo col corpo o con l'anima.

[3] REITZENSTEIN (*Zeitschr. für ntl. Wiss.* XIII 1912 p. 11) nota che in Mc. 10, 3 Gesù parla del battesimo come della morte; il senso è « potete voi accettare il mio martirio ? » Il battesimo è dunque considerato pari alla morte, come un patto reale; i Greci consideravano pure pari alla morte il loro « battesimo », cioè il mistero. Il passo di Mc. pare interpolazione paolina: infatti Gesù proseguendo (v. 39) parifica il battesimo dei due Zebedei al *suo* battesimo, cioè alla morte. Per la concezione realistica del battesimo in P. v. anche *I Cor.* II 1 s. dove lo si paragona al passaggio del mar Rosso. P. ammette poi il battesimo per i morti (*I Cor.* XV 29).

insieme a lui, sapendo che Cristo risuscitato dai morti non più muore. La morte non più lo domina; infatti ciò che è morto morì per il peccato una volta; ma ciò che vive, vive in Dio. Così anche voi pensate di esser morti sì al peccato, ma viventi per Dio in Cristo Gesù » [1]. « Essendo stati sepolti con lui nel battesimo, nel quale anche foste risvegliati per la fede della energia di Dio che lo suscitò dai morti » [2]. « Portando intorno in ogni tempo la morte di Gesù nel corpo, affinchè anche la vita di Gesù nel nostro corpo appaia. Poichè noi continuamente siamo esposti alla morte mediante Gesù, affinchè anche la vita di Gesù si manifesti nella morta carne nostra » [3]. « E voi che una volta eravate alieni e nemici, col pensiero nelle opere malvage, ora invece foste riconciliati nel corpo della carne di lui mediante la morte, affinchè vi presentiate al suo cospetto santi e irreprensibili e incolpabili » [4]. « Nel quale anche foste circoncisi con la circoncisione non fatta con mano, nella deposizione del corpo della carne, nella circoncisione di Cristo, sepolti con lui nel battesimo in cui anche risuscitaste per la fede nella energia di Dio che lo risuscitò dai morti » [5].

La concezione che Paolo ebbe del battesimo era dunque perfettamente realistica: e tale la ebbero, dietro l'apostolo, i padri dei primi secoli [6].

Il realismo di Paolo risulta ancor più chiaro nella eucarestia. Il passo fondamentale, come è noto, è nella II lettera ai Corinti I 11,23-25.

« Il Signore nel giorno che fu tradito prese un pane, e, rese grazie, lo spezzò e disse: questo è il mio corpo che è per voi, questo fate per mio ricordo. Simi1mente anche il calice dopo il pasto dicendo: questo calice è il nuovo patto nel

---

[1] *Rom.* VI 3 s.
[2] *Col.* II 12.
[3] *II Cor.* IV 10.
[4] *Col.* I 21 s.
[5] *Col.* II 11 s.
[6] GREG. NAZ. *Or.* I 5 (MIGNE 35 p. 397 C), *Or.* VII 22 (MIGNE 35 p. 786), *Or.* XXIV 4 (MIGNE 35 p. 1173 A), *Or.* XXXII 11 (MIGNE 36 p. 185 D), *Or.* XLIII 61 (MIGNE 36 p. 575 B), *Or.* XLV (MIGNE 36 p. 635 A); ATHAN. *De pas. et cruce Dom.* 11 (MIGNE 28 p. 205 A); BASIL. *Hom.* XIII 1 (MIGNE 31 p. 428 B), *De Capt.* I 14 (MIGNE 31 p. 1549 E); CYRILL. IEROSOL. *Catech. mystag.* III 2 (MIGNE p. 1090 B).

mio sangue. Questo fate, quante volte ne berrete per il mio ricordo. Quante volte infatti mangiate questo pane e beviate il calice, annunziate la morte del Signore, fino a che venga. Cosicchè chi mangi il pane e beva il calice del Signore indegnamente, colpevole sia del corpo e del sangue del Signore ».

Il realismo di questo racconto, e specialmente dei versetti 24 e 25, è innegabile. La concezione che Paolo aveva del sacramento eucaristico è magica. Egli attribuisce al fatto che la eucarestia viene celebrata dai Corinti senza religione, la frequenza dei morti e delle infermità [1]. Si leggano ancora le parole che egli rivolge ai Corinti. « Il calice della benedizione che noi benediciamo non è dunque la comunanza del corpo di Cristo ? Il pane che spezziamo non è la comunanza del corpo di Cristo? Per ciò che uno è il pane, un corpo noi molti siamo; poichè noi tutti di quest'unico pane partecipiamo. Guardate all' Israel secondo la carne; forse che coloro che mangiano del sacrificio non sono partecipi dell'altare ? Che dunque dico ? Che ciò che si sacrifica all' idolo è qualche cosa, o che l' idolo è qualche cosa ? Anzi, che ciò che sacrificano, sacrificano ai demoni e non a Dio, e non voglio che diventiate partecipi dei demoni. Non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni, non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni » [2].

Il pensiero contenuto in questo discorso è che tanto il sacrificio pagano quanto quello cristiano sono reali, in modo che l'uno esclude l'altro [3]. Altrimenti non si potrebbe opporre alla comunione dei cristiani quella dei pagani e degli ebrei, concludendo che, se quella è comunione reale, pure reale dev'essere la comunione cristiana, e che per ciò non si può farle tutte e due.

---

[1] *I Cor.* XI 30.

[2] *I Cor.* X 16-21.

[3] FEINE *Iesus Christus und Paulus* (Leipzig 1902) pp. 215-20, 251; cfr. le considerazioni di CONYBEARE *Myth. magic and morals* (London 1909) p. 252. VÖLTER (*o. c.* pp. 45 e 51) riconosce il realismo di questo passo e di *I Cor.* XI 23-28, ma suppone che sieno interpolazioni di comunità paoline, allo scopo di salvare lo spiritualismo di P. Si può solo consentire col Weiss J. (*Das Urchristentum* Göttingen 1914 p. 245) che le due lettere ai Corinti attuali non sieno originali ma risultino dalla contaminazione di due diverse lettere scritte in epoche diverse.

Il realismo della eucarestia, che ormai è generalmente ammesso dalla critica [1], risulta ancora, meglio che da ogni altra considerazione, dal testo stesso dei sinottici.

I tre testi sono i seguenti, come ognuno sa.

MARCO 14	MATTEO 26	LUCA 22
18) E mentre erano a tavola e mangiavano, Gesù disse: In verità vi dico che uno tra voi mi tradirà, di voi che state mangiando con me.	21) E mentre essi mangiavano disse: In verità vi dico che uno di voi mi tradirà.	15) E disse ad essi: Bramosamente bramai mangiar questa pasqua con voi prima ch' io soffra:
19) Cominciarono ad addolorarsi e a dirgli a uno a uno: Non forse io?	22) E addolorandosi fortemente cominciarono a dirgli ciascuno di essi: non sono io forse, Signore?	16) poichè vi dico che non la mangio più fino a quando non sia compiuta nel regno del padre mio.
20) E quegli disse loro: Uno dei dodici che sta intingendo con me nel piatto.	23) E quegli rispondendo disse: Quegli che intinge con me la mano nel piatto questi mi tradirà.	17) E ricevuto il calice e rese grazie, disse: Prendete questo e dividetelo tra voi,
21) Perchè il figlio dell'uomo se ne va secondo che è stato scritto di lui, ma guai a quell'uomo per il quale il figlio dell'uomo è stato tradito; buon per lui se non fosse nato, quell'uomo.	24) Il figliuolo dell'uomo se ne va bensì cone è stato scritto di lui, ma guai a quell'uomo per il quale il figlio dell'uomo è stato tradito: buon sarebbe per lui se non fosse nato, quell'uomo.	18) poichè vi dico, non più io bevo da ora il frutto della vite fino a che il regno di Dio venga.
22) E mentre mangiavano, prese un pane e rese grazie lo ruppe e lo diede loro e disse: Prendete, questo è il corpo mio.	26) E mentre quelli mangiavano Gesù prese il pane e rese grazie lo ruppe e datolo ai discepoli disse: Prendete, mangiate: questo è il corpo mio.	19) E preso un pane e rese grazie, lo ruppe e lo diede loro dicendo: Questo è il corpo mio che è dato per voi: questo fate per mio ricordo.
23) E preso un calice rese grazie, lo diede loro e bevvero da quello tutti.	27) E preso il calice e rese grazie, lo diede loro dicendo: Bevetene tutti,	20) E similmente il calice dopo aver mangiato dicendo: Questo calice è il nuovo patto nel sangue mio, che è versato per voi i
24) E disse loro: questo è il sangue mio, quello del patto, quello versato per molti.	28) poichè questo è il sangue mio del patto, quello per molti versato per la remissione dei peccati.	
25) In verità vi dico che non più io bevo del frutto della vite fino a quel giorno quando io lo beva nuovo nel regno di Dio.	29) E vi dico che non più da adesso io bevo da esso il frutto della vite sino a quel giorno in cui io lo bevo con voi nuovo nel regno del Padre mio.	21) se non che vedi la mano di chi mi tradisce con me sulla tavola.
26) E cantato l' inno uscirono verso il monte degli ulivi.		22) Perchè il figlio dell'uomo cammina secondo quel ch'è deciso. Se non che guai all'uomo per il quale è tradito. 23) Ed essi cominciarono a richiedersi l'un l'altro chi tra loro fosse colui che stava per far questo.

[1] V. la bibliografia in Clemen *Relig.-Gesch. Erkl. d. N. T.* p. 180.

La nostra attenzione deve esser rivolta ai v. 22-24 di Marco, 26-28 di Matteo, 19-20 di Luca. In tutti e tre i Vangeli questi versetti sono evidentemente interpolati. Si possono giustificare con cento ragioni, ma non vi è ragione che impedisca di *sentire* la interpolazione solo che si legga il testo correntemente, omettendoli. Il verso 25 in Marco continua perfettamente il pensiero del 21, di cui è la conclusione. Dopo aver detto che egli morirà, Cristo conferma che egli non berrà il vino mai più se non nel regno di Dio. I tre versi eucaristici interrompono questo logico e naturale discorso di Gesù, senza adattarvisi.

Infatti tra il v. 24 e il 25 non vi è nesso; anzi vi è discordanza. Non è infatti possibile che Cristo, dopo avere affermato che il vino contenuto nel bicchiere è il suo sangue, dica che egli non berrà più di quel vino. Evidentemente il non bere più del frutto della vite è una frase metaforica (come il nostro «vestir panni») per dire «morire», e non concorda affatto col significato mistico che acquista il vino nei due precedenti versetti. Ma questa stessa frase comune che, dopo i v. 23-24 appare assurda, è logicissima se si pone dopo il v. 21; e allora il pensiero che risulta dai vv. 21-25 così congiunti è: «Io debbo morire e non berrò più il vino con voi se non in Paradiso». Pensiero affettuosissimo, pieno di malinconia, promessa sublime oltre la quale nulla più si può dire.

Questo identico ragionamento vale per Matteo, salvo che l'aggiunta dell'episodio di Giuda accentua il contrasto tra i versi 21-24 e 29. Nel racconto secondo Matteo, da un lato si accentua il contenuto mistico e sacramentale dei vv. 26-28, dall'altro si rinforza il lato sentimentale del v. 29, sicchè il contrasto tra i due v. 28 e 29 è ancora più forte. Nel v. 28 è aggiunta la frase «per la remissione dei peccati», nel verso 29 è aggiunto quel piccolo affettuoso «con voi» e ne risulta che Gesù deplora di non poter più bere con i discepoli quel vino che è lì davanti a lui, e che è il suo stesso sangue sparso per i peccati del mondo.

Vediamo Luca. L' interpolaziome, come in Marco e Matteo, spezza a metà il discorso di Gesù, che procede alquanto diversamente, ma non per ciò con minor connessione tra i vv. 18 e 21. Gesù, con perfetta naturalezza, dopo aver detto

con la solita imagine del vino, suggeritagli dal calice che fa girare, che deve morire, fa un accenno a chi lo tradisce, lì presente. Ma l'accenno a Giuda, con quel *senonchè* del v. 21 dopo il v. 20, è veramente privo di senso. Vi è di più, che l'interpolazione dei vv. 19-20 porta a una duplicazione del calice offerto da Gesù v. 17 senza alcun accenno sacramentale per offrire per l'ultima volta il vino ai suoi discepoli che stava per lasciare, come a dire: «Bevete, perchè questa è l'ultima volta che beviamo insieme». E questo doppio uso del calice fu sempre uno scoglio per la teologia e per la critica, che non se lo spiegò mai bene[1].

Questi versetti interpolati hanno, così isolati, un evidente contenuto sacramentale. Questo risulta dal contrasto stesso in cui stanno con il testo dove furono interpolati; essi non si fondono col discorso di Gesù che è realistico, sentimentale; hanno lo scopo di introdurre il sacramento dove non c'era, di trasformare cioè il contenuto del racconto, dando alla cena pasquale giudaica il contenuto sacramentale cristiano.

Ora i versi Marco 22-24, Luca 19-20, e anche, con qualche variazione, Matteo 26-28, derivano dal testo di Paolo[2] dove dobbiamo trovare l'origine di questo realismo eucaristico.

L'altro accenno eucaristico è in *Atti* XX 9-12.

---

[1] Dal bisogno di accordar l'interpolazione paolina col testo di Luca, levando la doppia menzione del calice, derivano in fondo le varianti del racconto di Luca. Il codice D e altri codici sopprimono i vv. 19b-20 ponendo al loro posto i vv. 17-18. Il codice siriaco sinaitico unisce i vv. 19-20 immediatamente al v. 16 e pone 18 alla fine come in Mc. e in Mt. fondendo insieme il contenuto del v. 17 al v. 20; il cod. siriaco Curetonis omette il v. 20 e sostituisce ad esso i vv. 17-18; HOLTZMANN *Handkomm. zum N. T.* (Tübingen 1901[3]) I 1 p. 409.

[2] *I Cor.* XI 23 s. La parte omessa da alcuni codici nel racconto di Luca, cioè i vv. 19-20, corrisponde letteralmente al v. *I Cor.* XI 23 s.: ciò prova che l'interpolazione paolina nei sinottici fu operata per creare il documento storico della eucaristia. LOISY (*Les myst. payens* p. 284) nota giustamente che le parole riguardanti la istituzione dell'eucaristia non hanno senso fuor che nella teologia di P. che Gesù non insegnò mai. In *Giov.* VI 48-58 si tenta una conciliazione tra il realismo paolino e lo spiritualismo: ma nel v. 53 appare in piena luce la *necessità* del realismo.

Un fanciullo s'addormenta sulla finestra, cade a basso e resta morto. Paolo scende, lo abbraccia affermando che è ancora vivo, poi risale, celebra l'eucarestia e parte. « E disceso, Paolo si gittò su di lui e abbracciatolo disse: non strepitate, poichè la sua anima è in lui. E risalito e spezzato il pane e gustatone, lungamente avendo conversato fino a giorno, così partì. E condussero il fanciullo vivente e furono consolati fuor di misura ». In questo racconto parrebbe che l'eucaristia sia un mezzo per far risuscitare il fanciullo. Infatti non è detto che Paolo lo fa propriamente risuscitare, come narra il Vangelo di Lazaro, ma piuttosto Paolo pare preannunziare il suo ritorno alla vita; questo avviene certo o durante la celebrazione della cena o dopo questa, e il racconto, dando quasi per conclusione dell'episodio il ritorno del fanciullo vivo, fa quasi discretamente capire che la sua rinascita è conseguenza della eucaristia. Se fosse conseguenza immediata di un miracolo di Paolo, la ricomparsa del fanciullo sarebbe narrata prima e non dopo la cena [1].

Una concezione realistica e magica della eucaristia appare anche nell'altro racconto eucaristico di *Atti* XXVII 33s. Sono quattordici giorni che Paolo e i suoi compagni sono sballottati qua e là nell'Adriatico. « E fino a che non fosse per spuntare il giorno, Paolo confortava tutti a prender cibo, dicendo: Oggi è il quattordicesimo giorno che aspettando rimanete senza cibo nulla prendendo. Perciò vi esorto a prender cibo; poichè questo giova alla vostra salvezza; invero a nessuno di voi cadrà un capello dal capo. E detto ciò e preso il pane, rese grazie a Dio nel cospetto di tutti e spezzatolo cominciò a mangiare. E tutti fattisi buon animo anch'essi presero il cibo. Eravamo in tutte le anime nella nave circa settantasei. E saziatisi di cibo, alleggerirono la nave gettando fuori il grano nel mare. Ed ecco sorge il giorno ed essi scorgono una cala in cui si rifugiano ».

Il racconto degli *Atti* pare fatto o adattato per mettere in vista la potenza magica della eucaristia. Come nella seconda lettera ai Corinti si attribuiscono le infermità alla em-

---

[1] *Atti* XXVII 33 s. Su questo passo seguo FEINE *Iesus Christus u. Paulus* (Leipzig 1902) p. 33 s.

pietà con cui i Corinti celebrano la eucaristia, così qui a questa cerimonia è attribuita la salvezza. Il prender cibo, che Paolo consiglia, non è un pasto comune ma un pasto eucaristico, ed egli infatti promette la salvezza in conseguenza di esso. Ed ecco avviene il miracolo: allo spuntar del giorno si offre loro l'approdo che stavano cercando da due settimane. Si noti anche l'accenno al numero delle persone, che pare alludere a un miracolo di moltiplicazione dei pani. Settantasei persone sono molte per una nave da carico; non parliamo poi di duecentosessantasei, come recano alcuni codici! Un'altra allusione si trova nel racconto che, dopo saziati, avanzò tanto frumento da poterne alleviare la nave. Il ricordo del miracolo della moltiplicazione dei pani è evidente [1].

6.

rendendo la pre- dicazione di Pao- lo accetta a Greci,

Questa essenza greca fu certamente la ragione profonda di quella vocazione di Paolo a predicare ai Greci, che finora è rimasta inesplicabile [2], e del suo rapido successo. L'opera di Paolo resterà sempre inesplicabile finchè gli si attribuirà una mentalità giudaica, perchè non si comprenderà come e perchè questa sua coscienza giudaica potesse così facilmente conquistare gli spiriti greci. Nulla vi era nella dottrina giudaica, o negli elementi giudaici della dottrina paolina, che potesse attrarre i Greci; l'idea messianica non aveva alcuna rispondenza nella religione greca; essa doveva apparire ai Greci assurda e incomprensibile. Nè, d'altro canto, in tutte le epistole di Paolo è tentata alcuna dimostrazione che Gesù fosse il messia giudaico [3]. Strana cosa per uno che si vantava

---

[1] Cfr. il πάντες καὶ αὐτοὶ προσελάβοντο τροφῆς con ἔφαγον πάντες di Mt. XIV 20. Negli *Atti* si parla sempre di una κλάσις ἄρτου (II 22, II 46): il vino non è ricordato. In Luc. XXIV 35 Gesù è riconosciuto dal modo come spezza il pane. Una variante del cod. D omette il calice nel racconto eucaristico: la comunione gnostica degli *Acta Thomae* si faceva col solo pane (Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* p. 307). Forse che il sacramento originale si faceva col solo pane?

[2] Loisy in *Revue hist. lit. rel.* 1912 p. 667.

[3] Vi sono solo due allusioni, l'una alla sua stirpe giudaica (*Rom.* IX 5) l'altra alla discendenza davidica (*II Tim.* II 8).

di esser un giudeo puro sangue, alunno dei farisei! La predicazione di Paolo non ha dunque alcun contenuto giudaico, nè ebbe alcun successo tra gli Ebrei.

Inquadrata invece entro l'idea della rinascita in Cristo, ecco che essa apparirà tanto estranea ai giudei, che della rinascita mistica o sacramentale non avevano alcuna idea, quanto ovvia ai Greci che a questa idea erano stati assuefatti dall'orfismo e dalle altre religioni misteriche.

Ora si badi bene: tutta la predicazione di Paolo si svolge su uno schema di insuccessi presso gli Ebrei e di successi presso i Greci. Ad Antiochia i Giudei ingiuriano e contraddicono Paolo, e allora egli e Barnaba decidono di predicare ai Gentili, di che questi si rallegrano; e la fede cristiana si diffonde largamente nel paese mentre i Giudei istigano le donne e i primati suscitando una persecuzione che scaccia l'apostolo [1]. A Iconio, Paolo e Barnaba entrano insieme nella sinagoga dei Giudei e predicano convertendo Giudei e Gentili; ma i Giudei, rimasti increduli, aizzano i Gentili contro di loro [2]. A Listra vengono sì accolti trionfalmente in seguito a un miracolo, ma da Antiochia e Jonia vengono Giudei che eccitano la folla contro Paolo che viene lapidato [3]. A Tessalonica per tre sabati consecutivi discute con gli Ebrei in sinagoga; si convincono alcuni Ebrei soltanto e invece molti Greci, e i Giudei rimasti increduli suscitano una sommossa [4]. A Corinto Paolo predica ogni sabato nella sinagoga ma senza risultato, e allora dichiara che d'ora in poi predicherà ai Gentili [5]. A Efeso predica per ben tre mesi nella sinagoga e, poiche gli Ebrei si ostinano a non credergli, egli se ne separa e tiene per due anni lezione nella scuola di Tiranno, convertendo largamente [6].

Paolo dunque cercò costantemente per prima cosa i Giu-

---

[1] *Atti* XIII 45 s.

[2] *Atti* XIV 1 s.

[3] *Atti* XVII 1 s.

[4] *Atti* XVII 4 s.

[5] *Atti* XVIII 4 s. Il Loisy (*Les actes des apôtres* Paris 1921) sostenne la idea che gli *Atti* sieno subordinati allo scopo apologetico giudaico, di far apparire il cristianesimo come in fondo identico al giudaismo. Ma allora perchè si narrano con tanti particolari le antipatie dei Giudei e le simpatie dei Greci?

[6] *Mt.* X 5 s. 23,28; Cfr. *Atti* XIX.

dei. Ciò era stato prescritto da Cristo stesso [1], e così avevano fatto gli apostoli, cominciando l'opera loro proprio a Gerusalemme [2]. Non vi è dubbio che, così facendo con tanta ostinazione, egli credeva di obbedire a Cristo stesso. Vi fu dunque una ragione indipendente dalla sua volontà che lo costrinse ad abbandonare i Giudei e darsi ai Gentili; e questa è, che egli riusciva incomprensibile ai Giudei. Costoro potevano forse consentire che Gesù fosse il Messia, ma non potevano certo comprendere e accettare l'esperienza fondamentale di Paolo, cioè la rinascita in Cristo. Ciò doveva parere loro una pura e semplice assurdità [3].

Egli trovava invece il successo con i Greci perchè questi potevano comprenderlo e seguirlo e moltissimi erano già passati, grazie all'orfismo, attraverso quella stessa rinascita che egli loro predicava in Cristo. Quella stessa mistica greca, che aveva insegnato a lui come si rinasce in Cristo, lo aiutava a comunicare ad altri la sua stessa esperienza, e in base alla esperienza ci spieghiamo come mai quel Cristo crocifisso, che unicamente Paolo predicava [4], potè apparire così accettabile ai Greci, ai quali avrebbe dovuto sembrare invece una stramberia [5], e non fu accettato dagli Ebrei, dinanzi ai quali Cristo come Messia aveva pure l'appoggio delle Scritture.

---

[1] *Atti* I 8 s.

[2] *Atti* I 14 s.

[3] In *I Tess.* II 14-15 P. dice che gli Ebrei lo combatterono perchè non volevano che i gentili venissero salvati. Evidentemente è una interpolazione paolina contro gli Ebrei, per giustificare la loro persecuzione favorevolmente a P. A ogni modo certo è che P. aveva cominciato a predicare ai Giudei e che non aveva alcuna ragione interiore o personale per mutare.

[4] *I Cor.* I 17-18, I 23; I 2, 2; *Gal.* III 1.

[5] Contro questa concezione sta *I Cor.* I 23 dove P. dice che Cristo crocifisso è pazzia per i Greci: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρώμενον Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνησι δε μωρίαν. Il Cod. Vat. 1209 legge ἔθνησι invece di Ἕλλησι: mi pare logica questa lezione perchè risponde pienamente a Mt. XXVIII 10 πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη e a Lc. XXIV 47, κηρυχθῆναι.... εἰς πάντα τὰ ἔθνη, al cui pensiero evidentemente P. si riferisce. E allora il testo dice ragionevolmente che Cristo era da un lato scandalo per i Giudei (che in fatti avversavano P.) dall'altro pareva pazzia a tutti gli altri. Ma anche leggendo Ἕλλησι non si conclude, come fa qualcuno (p. es. Wernle *Jesus und Paulus* pp. 44, 88

Per tutto quanto stiam dicendo è un documento di importanza capitale il discorso sull'Areopago.

Sul suo valore, come documento storico, i pareri sono discordi. Il Harnack [1] lo crede autentico; il Deissmann [2] lo trova pieno di spirito paolino; il Wilamowitz invece [3] crede che l'autore degli *Atti* abbia fatto parlare Paolo come gli storici del suo tempo facevano parlare i loro eroi. Il Loisy pensa che è stato composto dal redattore che vi ha fatto sfoggio di scienza e di talento, e lo giudica assurdo e anacronistico [4]; il Goguel lo considera un saggio di apologetica in cui si tenta un accordo tra le aspirazioni religiose dell'antichità e il Vangelo, e lo crede interpolato, ma non privo di valore documentario [5]. Fra queste opinioni divergenti qual' è la vera?

La dimostrazione del Soltau [6], che i discorsi contenuti negli *Atti* sono tutti intessuti di pensieri paolini, e la analoga dimostrazione dello Schultze per il discorso di congedo a Mileto [7], serve a dirimere la questione. Perchè, se nei rimanenti discorsi degli *Atti* l'autore usò pensieri e parole dell'apostolo — e tanto più se, com' è assai probabile, questo autore fu Luca, discepolo e compagno di Paolo — non vi è ra-

---

e RESCH *Der Paulinismus u. die Logia Iesu*, Leipzig 1901 p. 617) che la predicazione di P. era avversa ai Greci. P. dice di esser venuto a evangelizzare non con la sapienza del discorso (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) ma con una predicazione che pare pazzia (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος) al mondo che cerca la sapienza; e poichè i Greci cercano la sapienza (Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν), la predicazione cristiana appare loro come una pazzia. P. dunque esprime semplicemente non già la avversione dei Greci per la sua predicazione ma la incapacità di comprenderlo che in essi creava l' intellettualismo.

[1] HARNACK *Mission und Ausbreitung des Ch.*[2] p. 321.

[2] DEISSMANN *Paulus* p. 292.

[3] WILAMOWITZ in *Kult. d. Gegenw.* I, VIII 2 p. 191.

[4] LOISY *Les actes des apôtres* (Paris 1920) p. 683.

[5] GOGUEL *Introd. au N. T.* (Paris 1922) p. 269-70. Non mi pare si possa arrivare ad affermare come certo («es steht fest») che il discorso non fu mai tenuto e che fu redatto in connessione con Apollonio da Tiana (HÖFER in ROSCHER V p. 614).

[6] SOLTAU *Die Herkunft der Reden in d. Apg.* in *Ztschr. für ntl. Wiss.* IV 1903 p. 13 s.

[7] SCHULTZE *Die Unterlagen für die Abschiedsrede zu Milet in d. Apg.* in *Studien u. Kritiken* 1900 (4) p. 563 s.

gione per supporre che anche in questo discorso capitale Paolo non sia fatto parlare con i suoi stessi pensieri, per quanto naturalmente le parole non sieno state conservate. Bisogna pensare che lo scopo dello scrittore non era tanto di conservare il carattere individuale del discorso quanto piuttosto di riprodurre ciò che era tipico per il suo scopo missionaristico [1].

Certo il discorso dell'Areopago contiene pensieri e motivi che non hanno riscontro negli altri scritti paolini, specialmente elementi stoici. Ma — come nota giustamente Wirkenhauser — ciò non dimostra che il discorso venisse composto secondo modelli stoici dall'autore degli *Atti*, ma prova invece che Paolo aveva tra gli uditori degli stoici. Sull'Areopago Paolo parla a dei pagani, nelle epistole si rivolge a dei cristiani: questa e non altra, sarebbe la causa delle differenze tra il discorso dell'Areopago e le epistole paoline [2]. D'altro canto è certamente giusta la considerazione del Harnack che nei tre discorsi di Paolo, riportati dagli *Atti*, è contenuto tutto ciò che a un cristiano ellenistico doveva parere essenziale nella dottrina di S. Paolo, e che perciò il discorso di Atene deve aver fatto parte della redazione iniziale [3]. E finalmente è nel vero il Wendt osservando che la dimostrazione che la sostanza del discorso di Paolo è vera, sta anche nell'accenno all'insuccesso di esso, ciò che non si spiegherebbe se il discorso fosse inventato [4].

Vediamo quale effetto fa il discorso sull'Areopago. Degli ascoltatori alcuni, udendolo parlare di resurrezione dei morti, se ne fecero beffe, altri invece dissero: noi ti udremo di nuovo su questo soggetto [5]. Tra coloro che lo avevano ascoltato c'erano epicurei e stoici; ora non potevano certo approvarlo gli epicurei, che negavano la resurrezione, come

---

[1] WIRKENHAUSER *Die Apg. und ihr. geschichtl. Wert* (*Neutest. Abh. VIII* 3-5, Münster 1911) p. 153-4.

[2] WIRKENHAUSER pp. 391, 393-4.

[3] HARNACK *Ist die Rede des P. in Athen ein ursprüngl. Bestandteil der Apg?* (*TV*, 39, 1) Leipzig 1913 p. 8.

[4] WENDT *Die Apg.* (MEYERS *Kommentar z. N. T.* III 9 Göttingen 1913) p. 255. Possiamo dunque ritenere che in esso sieno davvero contenuti pensieri di Paolo.

[5] *Atti* XVII 32.

invece lo avevano approvato i sadducei che pure la negavano [1]; invece dovettero approvarlo gli stoici, i quali ammettevano non solo la sopravvivenza dell'anima fino all' incendio universale, ma anche una resurrezione dei corpi, simile a quella cristiana, affermando che dopo la *ekpyrosis* il mondo risorgerebbe come prima, con gli stessi uomini e con lo stesso destino, quale conseguenza del rinnovamento cosmico [2]. È dunque agli stoici che Paolo si rivolge, è ad essi che parla quando, citando Cleante, dice i *vostri* poeti; è per essi che intesse tutto il discorso di pensieri stoici al punto che il Norden giustamente lo definisce come una predica sul tema stoico «*Intorno al divino*» tenuta sullo schema dei discorsi missionari di scritti ermetici [3]. Il pensiero che Dio non abita in templi fatti da mani, è un pensiero attribuito a Zenone [4]; il pensiero fondamentale che siamo e viviamo e ci moviamo in Dio, che Paolo rinforza con un emistichio di un inno di Cleante, si ritrova tutto nel detto inno [5].

Ora perchè Paolo avrà dato questo colorito stoico così vivo al suo discorso?

È ben nota la tattica seguita da Paolo nella sua predicazione, che egli stesso definisce quando afferma di essersi fatto come uno sottoposto alla legge, per guadagnare quelli sottoposti alla legge, ed essersi fatto come uno che non ha legge per guadagnare quelli che non hanno legge [6].

---

[1] *Atti* XXIII 8.

[2] Chrys. II. προνοίας ap. Lactant. *Inst.* VII 23 = Arnim *Stoicor. vet. fr.* II 623: ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις, καὶ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, μετὰ δὲ τὴν ἐκπύρωσιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γενέσθαι.... τοῦτο δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινων εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃ νῦν ἐσμὲν καταστήσεσθαι σχῆμα.

[3] Norden *Agnostos Theos* p. 30 ss., spec. p. 19 s.

[4] Plut. *De stoicor. rep.* p. 1034 s.

[5] Arnim *St. vet. fr.* I 537: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν | ἤχου μίμημα λαχόντες | μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν...| τοὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονί σου δίχα, δαῖμον | οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὐχ ἐνὶ πόντῳ. Gli stoici definivano la divinità come πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ περιέχον (Arnim II 1051). Sen. *Ep.* XL 4: *prope est a te deus, intus est.* Cfr. Verg. *Aen.* VI 726 e Serv. ad Verg. *Buc.* III 60.

[6] *I. Cor.* IX 20 s.

Ma forse non altrettanto esattamente è stata misurata la portata di questa sua tattica. Più di ogni altro la comprese il Gebhardt [1], quando nota come, secondo i bisogni della sua predicazione, Paolo cerchi il punto di accordo col suo uditorio. Così nella lettera ai Galati il pensiero centrale, intorno al quale si aggira tutta la lettera, è la rinascita in Cristo che è la parte greca della sua dottrina. La Epistola agli Efesi, che non è di Paolo, ma sottostà al pensiero paolino, presenta invece Cristo come adempitore delle promesse di Dio, che è la parte giudaica della dottrina di Paolo. Ugualmente, mentre ai Greci di Atene si presenta Cristo come un uomo indicato e accreditato da Dio, mediante la resurrezione, per giudicare il mondo [2], agli Ebrei presenta Cristo nel suo carattere messianico, venuto per la redenzione dei peccati [3]. Ora questa tattica è seguita anche con l'uditorio stoico di Atene, al quale egli presenta quella dottrina che più concordava con la dottrina stoica, esponendola secondo gli schemi che dovevano apparirgli più accetti [4]. Nè mi par possibile negare a Paolo l'originaria paternità del discorso sull' Areopago, se quanto siam venuti dicendo è vero. Considerare, da un lato, il discorso di Atene come la sintesi di due correnti, profetica e stoica [5], e attribuire, dall'altro, questa poderosa concezione a una oscura e anonima personalità, quando la storia la attribuisce a una personalità che non soltanto era capace di simile sintesi ma che rappresenta realmente nella storia la fusione del giudaismo e dell'ellenismo, ecco ciò che pare illogico. Nè è vero che tra il discorso di Atene e le lettere di Paolo ci sia tale sconcordanza da costringerci a scegliere [6]: la sconcordanza c' è solo per chi si ostini a considerar Paolo come uno spirito essenzialmente giudaico. Per chi ammette in lui potenti

---

[1] GEBHARDT *Die an die Heiden gerichtete Missionsreden der Apg.* in *Ztschr. f. ntl. Wiss.* 1905 VI p. 238.

[2] *Atti* XVII 30-31.

[3] *Atti* XIII 26 s.

[4] Acutamente DEISSMANN (*Licht vom Osten* Tübingen 1923[4] p. 329) nota che il discorso mirava a esporre ciò che era *caratteristico* della nuova religione.

[5] NORDEN *Agnostos Theos* p. 125-7.

[6] NORDEN p. 127; WENDLAND *Die hellenist. röm. Kultur* p. 142 s.; WILAMOWITZ in *Deutsche Literaturzeit.* 1910 p. 285.

influssi ellenistici la sconcordanza non c'è. E per noi, date le relazioni tra stoicismo e orfismo, il discorso dell'Areopago risponde proprio all'intimo pensiero di Paolo [1].

A ogni modo del discorso sull'Areopago noi possediamo solo un breve cenno che certamente non riproduce l'intero discorso, e meno ancora la serie intera delle argomentazioni che Paolo avrà espresso discutendo con gli stoici. Possiamo dare come assai verosimile che egli abbia esposta anche la sua dottrina del dualismo antropologico, e della conseguente necessaria liberazione dell'anima dal corpo mercè la rinascita in Cristo, perchè questa dottrina appunto concordava con l'antropologia stoica che riteneva, proprio come Paolo, l'anima prigioniera del corpo e affermava la necessità di liberarsene [2]. Anzi in Seneca troviamo il corpo rappresentato proprio come Paolo, come una veste che circonda l'anima [3]. Ora la dottrina stoica del carcere, o vincolo del corpo, esposta continuamente in Seneca, era orfica, come orfico era il dualismo paolino. Era dunque l'orfismo che aveva reso possibile a Paolo il rendersi più o meno accettabile agli stoici di Atene.

L'orfismo fu dunque, per concludere, il mediatore tra Paolo e l'ellenismo. La palingenesi cristiana fu accettata dai Greci perchè venne a innestarsi alla palingenesi orfica: il Cristo paolino fu reso comprensibile dal Zagreo orfico.

---

[1] È certo però, com'è noto, che P. non potè pronunziare l'allusione al «dio ignoto», che doveva essere al plurale e che non può spiegarsi con una corruzione del testo. P. alluse realmente agli «dei ignoti» e vi fu chi sostituì a quel plurale il singolare, secondo il concetto gnostico del θεὸς ἄγνωστος (PFLEIDERER *Urchrist.* I² p. 512; WENDLAND *Hellenist.-röm. Kultur* p. 78; NORDEN *Agnostos Theos* p. 58 s.). La sostituzione non potè esser fatta da P. stesso come si vuole (HARNACK *Apostelgeschichte* (Leipzig 1908) p. 95) perchè gli ascoltatori avrebbero notato l'errore (LOISY in *Revue hist. lit. rel.* 1913 p. 364).

[2] SEN. *Ep.* VII 2 (65) 16 Haus: *corpus hoc animi pondus ac poena est: frementi illo urgetur, in vinculis est*; XVI 2 (502) 22: *cum venerit dies illa quae mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic ubi inveni, relinquam, ipse me diis reddam; nec nunc sine illis sum sed gravi terrenoque detineor carcere.* — *Cons. ad Polyb.* IX 3,8: *Animus patris mei velut ex diuturno carcere emissus.... fruitur nunc aperto et libero coelo.*

[3] SEN. *Ep.* XIV 4 (92) 13: *quod de veste dixi idem me dicere de corpore existimo: nam hoc quoque natura ut quandam vestem animo circumdedit.*

7.

La coscienza religiosa di Paolo fu dunque profondamente imbevuta d'orfismo. Ma Paolo fu dunque iniziato? e impregnando di sè lo spirito dell'apostolo;

Non c'è nessuna ragione per negarlo. Il silenzio di Paolo non ha valore perchè era l'iniziazione stessa che lo esigeva. Del resto sarebbe una curiosa pretesa quella di chi esigesse di trovare nelle lettere di Paolo una confessione di questo genere. Vivendo a Tarso, centro di religione misterica e particolarmente orfica, egli può aver benissimo conosciuto l'iniziazione misterica. Chi può, per esempio, affermare o negare una simile esperienza in Filone? La mentalità ellenistica, nel suo sincretismo religioso, sapeva conciliar l'inconciliabile. Ma è innegabile che il linguaggio di Paolo convalida più che non escluda la nostra congettura. Possiamo benissimo dire che l'uso di questo formulario non impegna lo spirito e non è indizio che Paolo accettasse anche le idee che si connettono a quella terminologia; ma con eguale e maggiore giustezza dobbiamo ammettere che l'uso di termini così specifici non può non avere radici profonde nella coscienza. Più che gli sforzi dei teologi per tirar l'acqua greca al mulino giudaico, vale il buon senso. Se oggi uno usasse continuamente la terminologia cristiana, e a proposito di un affare riuscito parlasse della grazia ottenuta, e a proposito di una sventura alludesse al suo calvario, e a proposito di un pericolo scampato parlasse di resurrezione, difficilmente potremmo dire che quest'uomo non ha una coscienza cristiana qualsiasi, anche ammesso che, ciascuna a sè, quelle parole possono usarsi metaforicamente, senza intenzione religiosa. Per chi giudica col buon senso, il linguaggio di Paolo è quello di un iniziato.

A ogni modo, su questo punto non vogliamo indugiarci, sia perchè i rapporti linguistici tra gli scritti di Paolo e la mistica greca sono ben noti, sia perchè questi rapporti, essendo generici, non portano alcun vero contributo alla nostra tesi [1].

---

[1] Di importanza eccezionale è però la costruzione del pensiero paolino a concetti contrapposti (corpo psichico, corpo pneumatico; corpo terrestre, corpo celeste; lettera-spirito; morte-vittoria)

Piuttosto ci fermeremo ad alcuni riscontri particolarmente caratteristici.

Dice l'apostolo: « Sappiamo infatti che se la nostra casa terrestre della tenda si dissolve, riceviamo da Dio un'abitazione quale casa non fatta da mani, eterna nei cieli; e frattanto invero gemiamo, aspirando a sopravestire l'abitazione nostra che è dal cielo, se pure, anche rivestita, non saremo trovati ignudi. Perchè noi che siamo nella tenda gemiamo gravati, per ciò che vogliamo non svestirci ma sopravestirci, affinchè ciò che è mortale sia assorbito dalla vita. E colui che ci fece per questo appunto è Dio, colui che ci ha dato il regno dello spirito. Fidando dunque in ogni tempo e sapendo che essendo presenti nel corpo siamo assenti dal Signore, per fede camminiamo non per parvenza. E confidiamo e abbiamo maggior gioia nel diventare assenti dal corpo e farci presenti al Signore » [1].

In questo passo di Paolo sono evidenti profondi influssi orfici. La parola *tenda*, usata per indicare il corpo dal quale l'uomo deve liberarsi, è propria del linguaggio dei misteri [2], e la troviamo nella *Sapienza di Salomone*, in un passo di evidente influenza orfica [3]. E Proclo ci spiega che si dice che le anime si *attendano* quando, usando ragionamenti fisici e materiali, per ciascuna di esse diversi, si separano le une dalle altre, come fanno coloro che vivono nelle tende [4].

---

che corrisponde ai concetti contrapposti dell'orfismo (morte-resurrezione, nascita-rinascita) e del pitagorismo, frequenti pure in Empedocle e Parmenide (LEISEGANG *Der Apostel P. als Denker* Leipzig 1923 p. 40 s.)

[1] *II Cor.* 5, 1 s.

[2] *Corp. Herm.* XIII 5: καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος; REITZENSTEIN p. 177.

[3] *Sap. Sal.* 9, 15: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίθα. Un'altra espressione che mi pare orfica è *Fil.* II 12: μετὰ φόβον καὶ τρόμον; cfr. PLUT. *De an.* I Bernardakis VII p. 23 = STOB. φρίκη καὶ τρόμος.

[4] PROCL. *In Remp.* II 159, 4 s.: σκηνᾶσθαι δὲ ἄρα λέγονται (le anime) τοῖς φυσικοῖς ἤδη καὶ ἐνύλοις χρώμενοι λόγοις καὶ τούτους προχειρίζουσαι καθ' οὓς μέλλουσιν ζῆν ἄλλαι καὶ ἄλλους, ζώων τε εἴδη ποικίλα, καὶ τὰ ὀχήματα τὰ ἑαυτῶν ἐνυλώτερα ποιοῦσαι διὰ τῆς προβολῆς καὶ περιαμπισχόμεναι χιτῶνος παχυτέρους καὶ γενέσει φίλους, δι' ὧν ἀποκρύπτουσιν ἑαυτὰς καὶ διοικίζουσιν ἀπὸ τῶν ἄλλων, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς σκηναῖς διατρίβοντες.

E altrove il filosofo, parlando dei filosofi che si sono liberati dalle passioni, e distinguendoli da coloro che ne sono schiavi, dice che per coloro che si avvolgono nella guerra e operano secondo gli affetti, vi sono piaceri e dolori e simpatie e antipatie e la *tenda* di ogni sorta di passioni [1]: e altrove ancora Proclo interpreta allegoricamente l'introduzione dell'anima nel corpo con l'atto di chi a sera entra nella *tenda* perdendo la luce divina [2]. Gli orfici usavano, insomma, la parola *tenda* per indicare il corpo, nell'identico modo con cui lo chiamavano *carcere* o *tomba*. Per comprendere il valore di questo termine bisogna ricordare che la parola *skenê* non deve intendersi come una tenda militare, ma come un *edificio provvisorio*, in forma di casa [3], come la *skenê* del teatro che rappresentava un edificio [4]. L'uso mistico della parola si fonda sul carattere di *provvisorietà* e di *apparente realtà* della *skenê*.

Ma vi è un'altra espressione che pure Paolo usa, particolarmente orfica: la parola *veste* per indicare il corpo e, in generale, le passioni del corpo, gli ostacoli che esso oppone all'anima. Questa immagine è prettamente orfica. I Greci usavano spesso rappresentar l'anima spoglia del corpo, come nuda, cioè priva di veste [5]. Platone dice dei malvagi che, pur avendo anime malvage, sono rivestiti di bei corpi [6], e dice che con la morte noi gettiamo l'ultima veste della ragione [7]. La stessa immagine ricorre frequentissima nei filosofi platonici: Porfirio considera il corpo come una veste dell'anima [8], e

---

[1] PROCL. *In Remp.* I 124, 11 s.: τοῖς δὲ ἐν πολέμῳ στρεφομένοις καὶ κατὰ τὸ παθητικὸν ἐνεργοῦσιν ἡδοναί τε εἰσιν σύστοιχοι καὶ λῦπαι, καὶ συμπάθειαι καὶ ἀντιπάθειαι, καὶ σκηνὴ παντοίων παθῶν.

[2] *Ivi* II 347, 30 s.: ἑσπέρας ἤδη γενομένης αὐτὴν κατασκηνᾶσθαί φησιν, ὡς εἰς τὸ σκῆνος ὄντως τὸ σῶμα τοῦτο σπεύδουσαν ἐν σκότῳ τῆς ζωῆς.

[3] HESYCH. σκηνή· ἡ ἀπὸ ξύλων ἢ περιβολαίων οἰκία.

[4] DÖRPFELD-REISCH *Das griech. Theater* p. 283.

[5] Testi in LIETZMANN *Hdb. z. N. T.* III 1 p. 185.

[6] PLAT. *Gorg.* p. 523 C: ψυχὰς πονερὰς ἔχοντες ἠμφιεσμένοι εἰσὶ σώματά τε καλά.

[7] PLAT. *ap. Athen.* IX 116 p. 507 d Meinecke: ἔσχατον τῆς δόξης χιτῶνα ἐν τῷ θανάτῳ αὐτῷ ἀποδυόμεθα.

[8] PORPH. *De ant. nymph.* 14 p. 66, 13 Nauck [2]: χιτών γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἀμφίεσται.

afferma che noi dobbiamo spogliarci dei nostri molti abiti visibili e carnali, e nudi, senz'abiti, accingerci a combattere le Olimpiadi dell'anima [1]. Proclo dice che arrivando sulla terra le anime, incarnandosi, ricevono differenti vesti [2], afferma che dobbiamo liberarci dalle vesti delle passioni [3], paragona la morte alla deposizione di una veste [4] ed esprime il passaggio di conoscenza dell'anima, il suo graduale purificarsi, con l' immagine del cambiare successivamente le vesti [5]. Questa immagine, schiettamente orfica, passò poi alla letteratura ermetica e cristiana, e fu usata oltre che da Paolo, da Cassiano, un seguace del docetismo [6].

Il simbolismo del cambiare e deporre la veste, per indicare una illuminazione o elevazione dell'anima, passò anche nel rito misterico: nella iniziazione isiaca la conoscenza di Dio veniva concepita per gradi, ciascuno dei quali era simboleg-

---

[1] Porph. *De abstin.* I 31 p. 109 Nauck [2].

[2] Procl. *In Plat. Tim.* B. III p. 297 Diehl : εἰς γῆν κατιοῦσαι γὰρ αἱ ψυχαὶ προσλαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν στοιχείων ἄλλους καὶ ἄλλους χιτῶνας. Cfr. *In Tim.* A I p. 112 Diehl. *In Tim. E* III pp. 219, 285, 297, 320 ; Iust. *Theol.* 209 Creuzer.

[3] Procl. *In Plat. I Alc.* p. 433, 10 Cousin[2] : ἀποδυομένοις τὰ πάθη καὶ τοὺς χιτῶνας οὓς κατιόντες προσειλήφαμεν ἔσχατος χιτὼν ἐστι ἀποδυτέος.

[4] Procl. *In Tim.* E III p. 219 Diehl.

[5] Procl. *In I Alc.* p. 466, 3 s. Cousin[2] : ἡ σύνθεσις καὶ ἡ ἀνάλυσις προσήκει πάντως τῇ φύσει τῆς ψυχῆς κατιούσῃ μὲν ἀπὸ τῶν τελειωτέρων ἐπὶ τὰ ἀτελέστερα διὰ συνθέσεως λόγων καὶ προσθέσεώς τινων ἀλλωτρίων χιτώνων.

[6] *Corp. herm.* VII 2 citato da Bousset *Kyrios Chr.* p. 212 : ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον. Clem. Al. *Strom.* III 95, 1 p. 239 St. : χιτῶνας δὲ δερματίνους ἡγεῖται ὁ κασσιανὸς τὰ σώματα Alcuni padri interpretano le vesti di pelle che, secondo la genesi, Dio pose addosso ad Adamo e ad Eva, come il corpo materiale che oppresse l'anima, laddove prima avevano solo il corpo spirituale (Koch *Pseudo-Dionys. Areop. in sein. Bez. zum Neuplat., Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengesch.* I 2-3, Mainz 1900 p. 166). Per il concetto di svestirsi e rivestirsi ad esprimere l'entrata in una vita superiore, v. le testimonianze in Lietzmann *Hdb. z. N. T.* III 1. p. 187. Eisler (*Orpheus* p. 116) spiega la frase Χριστὸν ἐνδύεσθαι con ciò che Ιησοῦς e χιτών danno secondo il valore numerico delle lettere la stessa cifra 87.

giato da una veste [1]. Da ciò l'uso della veste speciale, per lo più bianca, per i neofiti: da ciò l'espressione di Paolo « rivestir Cristo », « rivestir l' immortalità » [2].

Il pensiero di Paolo si presenta dunque come la sintesi di due correnti, l'una giudaica e l'altra greca. Queste due correnti corrispondono ai due momenti del processo di salvazione, quale è esposto nella lettera ai Romani. Il momento iniziale, quello secondo cui Cristo vien considerato come il liberatore dal peccato di Adamo, è giudaico. Ma questo momento resterebbe sterile spiritualmente, se il secondo momento non gli desse il contenuto, non lo fecondasse, se cioè non venisse indicata la via, il mezzo per cui questa liberazione si attua. Questo secondo momento è orfico.

In Paolo, dunque, il giudaismo e l'orfismo confluiscono. Il primo gli insegnò sì che il peccato portò la morte, ma l'orfismo gli insegnò che questo peccato, cioè la morte, stava nella carne e che in comunione con Dio la morte poteva essere vinta. Del binomio *morti per il peccato ma viventi per Dio*, il primo termine è giudaico, il secondo è orfico; l'uomo fisico e giudaico diventa uomo pneumatico mediante l'orfismo.

Dei due momenti entrambi sono necessari. Se non fosse stato ebreo, Paolo non avrebbe avuto il concetto della concretezza del peccato adamitico e per ciò del valore concreto della redenzione dionisiaca. Senza l'orfismo la redenzione mistica, cioè la comunione in Dio, ignota al giudaismo, non si sarebbe attuata. Il giudaismo gli insegnò a che scopo era venuto Cristo, l'orfismo gli insegnò come si può redimersi in Cristo. Da questa doppia origine scaturisce la esperienza cristiana in Paolo, con quella unità perfetta che troviamo nei capitoli V-VIII della lettera ai Romani, che sono il vero Vangelo di Paolo: unità che non può apparire se non a chi la consideri nella sua totalità. Considerandola scissa nei suoi elementi, avviene fatalmente che or l'uno or l'altro dei suoi due aspetti si imponga e che per ciò Paolo a volte appaia come un giudeo a volte come un greco.

---

[1] Apul. *Met.* XI 24: *processi duodecim sacratus stolis* (Reitzenstein *IM.* p. 167).

[2] Paul. *Gal.* 3, 27; I *Cor.* 15, 51 s.

In ultima analisi Paolo fu il rappresentante e il teologo di un momento essenzialissimo nella storia del cristianesimo, cioè il momento greco-giudaico. Il paolinismo, assai più che la dottrina di un singolo uomo, fu la credenza di tutta una società, di cui Paolo fu il teologo: la società greca nel suo passaggio dalla vecchia alla nuova fede.

Qui sta, secondo noi, la via per comprendere Paolo. Esso appare incomprensibile perchè lo si considera come per sè stante: non già esponente del «paolinismo», ma inventore di esso. E riesce incomprensibile perchè non è possibile trovare giustificazione sufficiente per la contraddizione tra il suo pensiero, profondamente ellenistico, e le sue affermazioni nettamente giudaiche. Ma se si pensa al paolinismo, e cioè a questa mentalità greca in cui l'esperienza di Gesù si conciliava e armonizzava con la mistica di Zagreo, per modo che l'una sorreggeva e confortava l'altra, non solo senza contraddizione ma con accordo interiore: se noi pensiamo ai Greci di Asia Minore per i quali tra mistica greca ed esperienza cristiana, tra rinascita in Zagreo e rinascita in Cristo, vi era non già contrasto o distacco, come avviene per noi tra paganesimo e cristianesimo, anzi continuità: se pensiamo a questa mentalità noi troveremo Paolo assai meno incomprensibile.

Per il pensiero greco le antitesi non erano così nette come per noi: uomo e Dio, morte e vita, fantasia e realtà, bene e male, non erano, come per noi, concetti diversi e distinti e anche opposti: non vi era opposizione che il Greco non sapesse contemperare con la innata tendenza a conciliare e unificare. Anzi per il Greco l'opposizione era la vera via per raggiungere l'unità: si pensi alla cosmogonia di Empedocle e alla filosofia di Eraclito.

Nel campo religioso questa tendenza unitaria appare nel sincretismo. Divinità e culti e credenze, profondamente diverse per natura, origine, storia, venivano identificate e confuse con una facilità per noi incomprensibile. Le divinità nell'ellenismo non avevano più, come nella religione omerica, personalità loro propria inconfondibile: vi era tra dio e dio sempre un qualche elemento comune: un dio passava nell'altro, pur restando lo stesso, inavvertitamente.

Non bisogna dimenticare questa particolare attitudine greca se si vuol capire Paolo. Essa serve a farci capire come

Filone potesse essere ebreo e platonico, e Paolo ebreo e orfico, senza sentire in sè stessi nessuna incoerenza, anzi ricevendo da questa complessità, per noi artificiale, una maggior pienezza di vita spirituale. Paolo credeva in buona fede di essere un ebreo, e aveva anche il diritto di affermarsi tale: egualmente Filone, a chi lo avesse interrogato che cosa fosse, avrebbe risposto che era un ebreo. Ma questi Ebrei erano insieme Greci: erano Ebrei nella cui coscienza giudaismo e ellenismo, per quanto antitetici, avevano formato una unità; così come nell'Ebreo moderno coesiste all'Ebreo il Tedesco o il Francese, e forma unità.

Non si deve perciò minimamente pensare a un Paolo intellettualista, che operò la fusione del giudaismo e dell'ellenismo con un procedimento razionale, cercando tra l'uno e l'altro l'accordo ai fini della sua predicazione: il Paolo del Reitzenstein [1], tutto occupato a leggere assiduamente i libri magici e mistici per formarsi una coltura mistica da travasar nel cristianesimo; o il Paolo del Loisy [2], spinto da conversazioni intorno ai misteri a staccarsi alquanto dal messianesimo e a persuadersi che il suo modo di concepire Cristo corrisponde al pensiero pagano; un Paolo, insomma, calcolatore, che avrebbe abbandonato il giudaismo per effetto della letteratura [3].

Questo Paolo è assurdo. Io immagino invece un Paolo irrazionale, che nell'inconsapevolezza della esperienza apprese la palingenesi; un Paolo che ignorava le nostre distinzioni intellettualistiche. A questo Paolo l'orfismo non diede nessuna dottrina, ma lo schema per la nuova esperienza cristiana, e gli insegnò che si rinasce in Cristo, il giorno in cui la visione di Damasco gli fece comprendere la rinascita come fatto reale.

---

[1] Reitzenstein *Die hellenist. Religionen* p. 419.

[2] Loisy in *Revue d'hist. et litterat. rel.* 1911 p. 588.

[3] Altrove però (*Revue hist. lit. rel.* 1910 p. 422) il Loisy pensa piuttosto a un P. meno organizzatore e più spontaneo, in cui le idee derivate da influenze pagane si adattarono spontaneamente alla fede nel Cristo. L'idea che l'influenza ellenistica operasse su P. per via letteraria non è generalmente accettata (Bonhöffer *Epiktet und das N. T.* (Giessen 1911 *RGV* X p. 99).

Nella visione di Damasco la esperienza orfica diventò esperienza cristiana. Quella palingenesi che prima era incentrata in Zagreo si concentrò in Cristo.

8.

per chiudere il suo ciclo con Marcione.

Dopo Paolo, colui che, continuando la dottrina di lui, più di ogni altro esercitò una influenza sul mondo greco e greco-orientale, è Marcione [1].

Marcione è figura troppo complessa perchè si possa semplicemente connetterla a questa o quella delle correnti mistiche che si ripercossero sul gnosticismo. Qui basta al nostro scopo porre in rilievo quegli elementi del marcionismo che visibilmente derivano dall'orfismo.

Due sono i punti in cui la dottrina di Marcione deriva evidentemente da quella di Paolo: l'antropologia e l'escatologia. Marcione riteneva malvagia la materia [2] e postulava un assoluto dualismo tra corpo e anima, la cui perpetua contesa deriverebbe dal tender quello a deprimere l'anima e questa invece a sollevare il corpo al Creatore [3], e pensava che l'anima venisse rinchiusa per punizione nel corpo e che convenisse all'anima, così rinchiusa, il purificarsi [4]. Or questo dualismo, con la relativa necessità che l'anima si liberi dal corpo, è prettamente paolino [5] e insieme orfico, e Clemente ne

---

[1] Su Marcione v. HARNACK *Marcion* (*TU*. Ser. III vol. 15) (Leipzig 1921) 2ª ed. 1924.

[2] CLEM. *Strom.* III 3 (II 200 Stählin).

[3] THEODOR. *Hareet. fab. comp.* I 23 (MIGNE *PG*. 83 p. 374: Ἐντεῦθεν φησὶν ἡ διαμάχη τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, τοῦ μὲν σώματος πρὸς τὴν ὕλην ἐκείνην κατασύραι ταύτην φιλονεικοῦντος, τῆς δὲ ψυχῆς ἀνελκύσαι πρὸς τὸν Δημιουργὸν πειρωμένης τὸ σῶμα.

[4] CLEM. AL. *Strom.* III 13, 2 (p. 201 Stählin): κατάγουσι γὰρ ἐνταῦθα τὴν ψυχήν, θείαν οὖσαν, καθάπερ εἰς κολαστήριον τὸν κόσμον· ἀποκαθαίρεσθαι δὲ ταῖς ἐνσωματουμέναις ψυχαῖς προσήκει κατ' αὐτούς.

[5] M. conservò nel suo Evangelio il testo fondamentale di Paolo *II Cor.* V 1-4. V. HARNACK² p. 99. La frase di Paolo *II Cor.* V, 4 ἐν τῷ σκήνει è modificata da M. in ἐν τούτῳ σκήνει τοῦ σώματος. Forse M. pensò che questa frase misterica non sarebbe compresa da tutti e la spiegò.

dà la prova affermando che la dottrina di Marcione era pure quella di Platone e dei Pitagorici [1].

Ancora più orfica era la dottrina dello scolaro di Marcione, Apelle, secondo il quale le anime vengon chiuse da Dio nel corpo malvagio [2].

L'origine, fondamentalmente orfica, della dottrina antropologica di Marcione è rivelata, senza volerlo, da Clemente nella sua critica del marcionismo [3].

Secondo l'apologeta alessandrino i filosofi, dai quali Marcione avrebbe derivato la dottrina che la generazione è cattiva, avevano assai diverso concetto: non dicevano cioè che la generazione fosse cattiva, ma che l'anima è divina e viene rinchiusa nel corpo come in un carcere [4]. Ora questa dottrina orfica, che Clemente corrobora con citazioni orfiche a noi note [5], sarebbe stata, secondo Clemente, deformata da Marcione.

Accanto a questa antropologia, di origine indubbiamente orfica, troviamo una escatologia pure orfica. Marcione affermava infatti la emigrazione dell'anima, ma non la resurrezione della carne [6]. L'una come l'altra dottrina erano orfiche: la prima, discendendo direttamente dalla dottrina orfico-pitagorica della trasmigrazione delle anime, la seconda dalla dottrina del corpo-tomba che necessariamente portava alla distruzione del corpo e perciò alla negazione della resurrezione della carne.

Questi erano gli elementi orfici che Marcione dedusse o indirettamente, incontrandosi poi di conseguenza con Paolo, oppure direttamente, com' è più probabile, da Paolo; come certo da Paolo dedusse il profondo realismo della comunione,

---

[1] CLEM. *Strom.* III 12, 1 (II p. 200 St.): αὐτοί τε ὁ Πλάτων καὶ οἱ Πυθαγόρειοι καθάπερ ὕστερον καὶ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος.

[2] TERTULL. *De charne christ.* 8; *De anima* 36.

[3] CLEM. *Strom.* III 3.

[4] CLEM. *Strom.* III 3, 131; (II p. 201 St.)

[5] PLAT. *Crat.* p. 400 B-C; PHILOL. fr. 14 Diels; PIND. fr. 137 A Schroeder; PLAT. *Phaed.* p. 60 C.

[6] EPIPH. *Adv. haer.* I 3, *haer.* 4 (MIGNE *PG.* 41 p. 702 A): ἀνάστασις.... λέγει οὐχὶ σωμάτων ἀλλὰ ψυχῶν, καὶ σωτηρίαν ταύταις ὁρίζεται, οὐχὶ τοῖς σώμασι. Καὶ μεταγγισμοὺς ὁμοίως τῶν ψυχῶν, καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σωμάτων εἰς σώματα φάσκει. Cfr. THEODOR. I 23.

che lo trasse a rifiutare non solo il Vangelo di Giovanni, dove l'eucarestia non è narrata [1], ma a rimaneggiare il Vangelo di Luca per modo da accentuare nel racconto della Cena la sacramentalità dell'atto [2].

Marcione è l'ultimo consapevole bagliore dell'orfismo nel pensiero cristiano: esso permane nel cristianesimo, sì, ma si chiama d'ora in poi paolinismo e come tale si propaga nel cattolicismo con la dottrina realistica della comunione, e nel protestantesimo con la giustificazione per la fede.

---

[1] ZAHN *Gesch. d. ntl. Kanons* (Leipzig 1889) I p. 676.

[2] M. soppresse in LUCA XXII il v. 16 che è un grande ostacolo alla interpretazione sacramentale della Cena; probabilmente tolse anche i v. 17-18 sopprimendo la doppia cerimonia del calice (V. HARNACK[2] *Marcion* p. 235).

EPILOGO

1.

Questa fu la storia dell'orfismo fino dove è possibile ricostruirla. Molto certamente ci è sfuggito e ci sfuggirà forse sempre, ma quel che conosciamo è sufficiente per farci comprendere che questa storia è non solo vasta e profonda ma anche singolare. È una storia che si distingue dalla storia generale della civiltà greca e cammina lungo una linea sua propria.

Si direbbe che in realtà l'orfismo non condivise mai il destino della religione greca, perchè aveva un suo destino, una sua funzione particolare nella storia dello spirito.

Vi è tra orfismo e politeismo una essenziale diversità che non è stata ben compresa: la quale è invece fondamentale per chi voglia comprendere a fondo questa singolare religione.

La prima diversità sta nella sua stessa natura.

Di fronte al politeismo greco esso si presenta come una religione precisa, compatta, dotata, a differenza della enorme mutevolezza del politeismo, di una straordinaria continuità. Mentre i miti politeistici variano di luogo in luogo e di decennio in decennio, e a qualsiasi poeta è lecito rielaborarli e travisarli, l'orfismo mostra una costanza e una immobilità davvero stupefacenti. I misteri orfico-eleusini si celebrarono ininterrottamente dall'VIII secolo almeno a. C. fino al 396 almeno dopo Gesù, quando i monaci che erano con Alarico distrussero il santuario di Eleusi: cioè per la durata di circa undici secoli, senza che nessuna guerra e nessun cataclisma valesse a turbarli. E durante questo tempo il mito orfico rimane lo stesso. Il mito preistorico di Zagreo è per i neoplatonici del V secolo d. C. ancora il medesimo. Come abbiamo veduto, la dottrina che l'uomo morendo diventa dio, espressa nelle lamine orfiche di Turio, è la stessa che professavano i

pitagorici Empedocle, Platone: tra le credenze espresse nella seconda olimpica di Pindaro e le lamine auree non vi è differenza sostanziale: tra il rito funerario orfico dei timboni di Sibari e il dialogo plutarchiano intorno al demone socratico vi è perfetta coincidenza, a distanza di quattro secoli. Plutarco riferisce alcune interpretazioni allegoriche e cosmiche del mito orfico, di quelle che ricorrono con grande frequenza nei neo platonici, e afferma che esse erano insegnate nei poemi e nei canti degli antichi teologi [1]. Non sappiamo naturalmente quali fossero i libri orfici che erano studiati da Giuliano [2], e quelli che menziona Claudiano come esistenti al tempo suo [3], ma è ovvio che erano non diversi dai libri sacri orfici del V sec. a. C., così come la Bibbia odierna degli ortodossi è infine quella di S. Girolamo.

L'orfismo fu dunque una religione compatta e precisa, dotata di una vitalità veramente straordinaria [4].

Intorno a questa ristretta, ma ben definita religione positiva, si allarga un enorme politeismo greco, religione naturistica, senza dommi nè teologia, religione di perpetuo fermento mitico e fantastico, dove manca ogni traccia di struttura spirituale e morale. Contrasto più vivo e strano non si potrebbe immaginare: da un lato una vasta religione praticata da tutto un gran popolo, ricchissima di forme e di miti, sorretta da una fioritura artistica e letteraria mai più

---

[1] PLUT. *De EI ap. Delph.* 9 III p. 12 Bern.: ἀκούομεν οὖν τῶν θεολόγων τὰ μὲν ἐν ποιήμασι τὰ δὲ ἄνευ μέτρον λεγόντων καὶ ὑμνούντων.

[2] GREG. NAZ. *Or. V* (*Contra Iul.* I.) 31: αἰσχύνθητί ποτε ταῖς τοῦ θεολόγου σου βίβλοις 'Ορφέως.

[3] CLAUD. *Epithal. de nupt. Honorii Aug.* 232 s.: *nec volvere libros | Deseruit aut Graios, ipsa genetrix magistra | Maeonius quaecumque senex aut thracius Orpheus | aut Mytilenaeus modulatus pectine Sappho.* — *Carm. min.* XXIII 11: *Orpheos alii libros impune lacessunt.* — cfr. *Carm. min.* XXXI 25 s. Cfr. DIETERICH *N.* p. 159 n. 1. I testi di Claudiano riferentisi a Orfeo raccolti in KERN p. 68 n. 226.

[4] È veramente inconcepibile come BURNET (art. *Pythagoras* in *ERE* 10 p. 256) possa affermare che l'orfismo si corruppe in poche generazioni. B. si fonda su Platone *Rep.* II 364 E, che non riguarda il vero e proprio orfismo ma le degenerazioni dei ciarlatani.

veduta, cantata dai poeti, rappresentata dagli artisti, difesa dallo stato; dall'altro una religione appena tollerata, praticata da sètte segrete, schivata dalle classi sociali elevate e conservatrici, poverissima e grossolana nei miti e nei fantasmi; la prima, ricca di tutti i nuovi elementi che artisti e filosofi le andavano continuamente arrecando, ed in perpetuo processo creativo; la seconda, esclusa quasi dal movimento culturale della società e tenacemente ligia alla sua tradizione; la prima vi mostra la vita gaia, la vita bella, piena di serenità e di arte e di riso; la seconda v' insegna una vita pura e triste, dove altro contenuto non ci ha fuor che il contenuto morale. Religione obbiettiva l'una e subbiettiva l'altra potrebbero dirsi, dappoichè realmente il politeismo ebbe come suo dominio quasi esclusivo l'arte, alla quale l'orfismo poco o nulla contribuì, mentre l'orfismo si svolse tutto come attività spirituale, portando al pensiero greco ciò che non fu suo proprio elemento e che fu il lievito della filosofia greca, cioè la mistica [1].

L'antitesi tra l'orfismo e il politeismo era dunque profonda, nonostante i contatti mitici e le derivazioni rituali, e non è privo di un profondo significato la leggenda secondo la quale Pitagora, disceso agli inferi, vide Omero circondato di serpenti ed Esiodo legato a una colonna, in punizione di ciò che avevano detto degli dèi [2]; mentre invece essenziale e profonda era l'affinità col cristianesimo, e assai simile la posizione dei valori morali e spirituali.

Come dobbiamo dunque valutare l'orfismo?

Sarebbe un errore gravissimo, certamente, considerarlo come un aspetto del politeismo greco, cioè della religione greca. Se si vuol giudicarlo bisogna cercare altrove il criterio.

Nella storia delle religioni troviamo due tipi di religione nettamente distinti: quelle senza esperienza iniziale e quelle con esperienza iniziale. Le prime sono le religioni spontanee, le quali non si connettono a nessun personaggio storico o mitico e non hanno perciò nessuna origine, storica o mitica, ma sorgono come prodotto spontaneo della coscienza reli-

---

[1] Su l'opposizione tra la mistica e lo spirito greco v. Joel, *Gesch. d. Phil.* I (Tübingen 1921) p. 152 s.

[2] Diog. L. VIII 21.

giosa. Le altre debbono invece la loro origine a una personalità religiosa, vera o immaginaria, alla quale si connettono; potremmo chiamarle religioni dottrinali. Alla prima categoria appartengono tutte le religioni primitive: animismo, animalismo, totemismo, feticismo e via dicendo, nonchè tutte le grandi religioni politeistiche antiche, compresa la religione greco-romana; alla seconda appartengono tutte le altre grandi religioni che devono la loro origine a un qualche personaggio la cui esperienza si pose come normativa: cioè il giudaismo (Mosè), il buddismo (Budda), il zoroastrismo (Zaratustra), il cristianesimo (Gesù), il confucianesimo (Kongtse), il taoismo (Laotse), il manicheismo (Mani), l' islamismo (Maometto): alle quali possiamo aggiungere tutte le eresie, come il giainismo (Mahavira), l'arianesimo (Ario), il protestantesimo (Lutero), il calvinismo (Calvino), il metodismo (Wesley), il mormonismo (Joe Smith) e via dicendo.

Le religioni dottrinali si distinguono da quelle spontanee per tre caratteri essenziali: 1) il fondatore 2) la teologia 3) il libro sacro. Nessuna delle religioni qui sopra enumerate manca oltre che della persona del fondatore anche di un sistema teologico o di un complesso di libri sacri nei quali la tradizione afferma essere contenuto il pensiero del fondatore. Accanto a Mosè è il Pentateuco, accanto a Budda c' è il Tripitaka, accanto a Gesù il Vangelo, a Maometto il Corano, a Zoroastro l'Avesta, a Confucio il Lounyou e via dicendo: e in questi libri è esposta, sistematizzata, la dottrina del fondatore che mediante quelli si conserva e si insegna, sicchè l' intera evoluzione religiosa non è che l'evoluzione di quella dottrina.

Nulla di tutto ciò nelle religioni spontanee. Esse non hanno alcun fondatore. Ricordano tutto al più il nome di qualcuno che istituì qualche rito particolare; ma la religione, come tale, non sente di dover l'esistenza a qualcuno, uomo, eroe, o Dio. La religione greca ricordò istitutori di culti, di oracoli, di riti, ma non un fondatore di sè medesima. E nessuna religione naturistica ebbe mai un corpo di credenze o dottrine, conservato in uno o più libri sacri, che dovessero essere accettate da chi volesse essere un vero credente di quella religione. Lo stato non difendeva la religione statale imponendo l'ortodossia, ma semplicemente esigendone il rispetto. L'ortodossia è sconosciuta alle religioni naturistiche:

perciò la loro funzione non è di tramandare o conservare un corpo di dottrine, e la loro storia non è la evoluzione di una idea, ma un confuso fermento nel quale spesso è assai difficile cogliere una linea.

Le religioni spontanee hanno, come particolare campo di attuazione, la creazione artistica: mentre invece le religioni dottrinali dominano più nella riflessione. Le prime sono preponderantemente fantastiche, le seconde preponderantemente speculative. Questo carattere speculativo viene a queste dal bisogno costante in cui si trovano di ripensare e rielaborare i dati della esperienza. Perciò da ogni religione dottrinale promana una sua propria filosofia: accanto al giudaismo vi è la filosofia giudaica, accanto al cristianesimo la filosofia cristiana, accanto al buddismo la filosofia buddista, accanto all' islamismo la filosofia islamica. E insieme alla filosofia si forma la morale giudaica, cristiana, buddista, islamica. Non vi sono invece nè una filosofia nè una morale naturistica, o feticistica, babilonese, o egizia, o micenea. E non si può parlare nemmeno di una filosofia greca, cioè di una filosofia derivata dalla religione naturistica greca, perchè la filosofia greca promanò non da essa ma dalla mistica.

Per questa loro capacità speculativa, le religioni dottrinali dettero assai più all'umanità che non le religioni spontanee. Non possiamo mettere su uno stesso piano, per quel che riguarda la storia della civiltà, l'arte e la filosofia, il fermento della fantasia e la sistemazione dello spirito.

Ciò premesso, in quale di queste grandi categorie va posto l'orfismo? Evidentemente in quella delle religioni dottrinali. Esso ha un fondatore, cioè Orfeo, ha una teologia e un complesso di libri sacri (Teletai, Teogonia, Catabasi, ecc.) che la tradizione attribuiva al fondatore e che contenevano le dottrine a lui attribuite, le quali occorreva accettare per dirsi appartenente alla sua religione: ha le sue chiese o confraternite, costituite da coloro che accettano la fede orfica. Il riscontro con le grandi religioni fondate è perfetto. E tutta la struttura dell'orfismo, la sua rigidità teologica, la sua tendenza al dommatizzare, la sua volontà soteriologica, la sua povertà artistica, tutti i suoi caratteri fondamentali, insomma, lo accostano alle religioni fondate.

Esso va dunque staccato dalle religioni naturistiche e

considerato al lume di una più profonda visione della storia. Solo considerandolo come noi abbiamo fatto, cioè come religione dottrinale, si comprende la sua funzione storica. Mentre il politeismo si decomponeva lentamente, l'orfismo diveniva sempre più degno di quella che fu la sua vera funzione: mediatore del cristianesimo.

Solo in quanto esso stesso era una religione dottrinale potè divenire il mediatore della maggiore delle religioni dottrinali: solo in quanto era depositario di una esperienza iniziale potè esso diffondere una ben altrimenti potente esperienza iniziale. Questa fu la sua funzione.

E se aver ricevuto questa funzione è gloria, certo nessuna gloria maggiore per il popolo greco dell'orfismo, di questa anticipazione del cristianesimo, di questa fecondazione dello spirito per cui il mondo, mercè la mediazione greca, potè accettare il messaggio evangelico.

II.

Come dunque considereremo il cristianesimo in rapporto alla evoluzione del pensiero greco?

Come *religione*, cioè come esperienza di Dio, non vi è dubbio che il cristianesimo appare non tanto una negazione dello spirito greco quanto l'ultima fase evolutiva, quasi lo slancio definitivo di esso. Per ciò che riguarda i valori etici esso è senza dubbio un prodotto del giudaismo, la cui morale si ritrova tutta nel Vangelo. Ma la specifica esperienza religiosa cristiana, che è infine ciò che misticamente e metafisicamente lo caratterizza, cioè il rapporto tra uomo e Dio come identità nella diversità, che ritualmente si attua nella comunione; questa esperienza religiosa deriva dall'ellenismo. Come *morale* il cristianesimo è giudaico, ma come *religione* esso è greco.

Or, pur non negando il valore della morale, è indiscutibile che ciò che costituisce la particolare dignità della religione cristiana non è la morale, perchè le religioni superiori, e la stessa coscienza dell'uomo, sono arrivate prima e fuori del cristianesimo a una morale non dissimile da quella evangelica.

Invece nessuna religione ha affermato con tanta precisione e vigoria la identità metafisica dell'uomo con Dio: qui sta la particolare dignità del cristianesimo e la ragione dell'enorme influsso che esso ha avuto nello svolgimento dello spirito.

Or questa identità metafisica tra l'uomo e Dio non è che lo svolgimento, la formulazione, di un concetto che nella civiltà greca era comunissimo fin dai primordi, il concetto che tra uomo e Dio non ci è una diversità assoluta, una vera soluzione di continuità. I Greci pensarono sempre che il dio potesse scender all'uomo, entrar nella sua vita, assumerne la natura e la forma, e che a sua volta l'uomo potesse innalzarsi fino al dio e assumerne la natura.

D'altro canto, il concetto, essenziale nel cristianesimo, del Figlio di Dio, cioè di un essere ontologicamente intermedio tra l'uomo e Dio, dovette apparir ovvio ai Greci che fin da antico avevano avuto l' idea dell'uomo nato da un dio, cioè dell'eroe, essere intermedio tra umano e divino.

Or questo particolare rapporto con Dio dell'uomo, di cui Gesù è il mediatore e la piena attuazione, è un prodotto di tutta l'evoluzione greca: tutta la storia dello spirito greco appare perciò, come, intuendo forse il vero, dicevano i padri della Chiesa, quale una preparazione al cristianesimo e quasi come una propedeutica alla grande novità del Cristo. Senza questa propedeutica il mondo non avrebbe potuto affermare e far sua la vera Buona Novella cristiana, che l'uomo può assurgere a Dio e confondersi con lui redimendosi dalla inferiorità della natura umana. Il cristianesimo, cioè la fede in Cristo, è dunque il grado supremo dell'evoluzione dello spirito greco, il coronamento del suo secolare svolgimento. Senza l'ellenismo non si sarebbe nemmeno formata la religione cristiana, cioè la fede in Cristo, la salvezza in Cristo: ci sarebbe stata una morale insegnata da un rabbi, non diversa dalla morale giudaica quale appare specialmente nel Talmud, vissuta e sentita con maggiore potenza: cioè una sètta giudaica, ma non altro. Il mondo non avrebbe conosciuto Cristo. Se Gesù diventò Cristo, se il rabbi ebreo diventò il Redentore del mondo, ciò si deve allo spirito greco che in lui intuì Dio. Anche l'ortodosso, che afferma essere Gesù Cristo vero uomo e vero Dio, deve convenire nell'ammettere la immensa funzione del pensiero greco, riconoscendo che me-

diante lo spirito greco, l'umanità *conobbe* Cristo, cioè riconobbe in lui quella duplice essenza umana e divina che gli Ebrei non gli riconobbero nè potevano riconoscergli.

Questa fu la funzione del mito orfico.

Non dobbiamo credere che questa mediazione tra l'umanità e Gesù, consistente nell'esprimere mediante lo schema mitico orfico il contenuto divino del Messia, implicasse una degradazione della sua persona. Ciò equivarrebbe ad ammettere che una qualsiasi intuizione si degrada assumendo una qualsiasi forma. La forma è necessaria affinchè l'intuizione si attualizzi, così come il pensiero diventa attuale solo mediante il linguaggio; tanto varrebbe negare la funzione espressiva dell'arte, e del linguaggio.

Ora il mito ha, in rapporto alla religione, la funzione istessa che l'arte ha in rapporto alla intuizione estetica e il linguaggio in rapporto al pensiero: esso è espressione. E questa espressione deve per forza essere fantastica e non logica perchè riguarda l'irrazionale, che non può assumere forma logica. Esigere che l'intuizione religiosa rinunzi all'espressione mitica equivarrebbe a pretendere che la religione rinunzi all'irrazionale, cioè a Dio. Ossia che essa cessi di essere religione e diventi filosofia.

Ciò che distingue la religione, cioè il suo contenuto divino, crea altresì la necessità di ricorrere al mito quale espressione religiosa. Ben lungi dal degradare la fede, il mito ne segna e fissa il vero carattere. La necessità di ricorrere al mito è il segno dell'Ineffabile.

Ora se i Greci credettero necessario rivestire di un mito la persona di Gesù gli è segno che in Lui avevano riconosciuto il segno della divinità. E questa divinità essi espressero mediante il mito orfico che apparve ad essi il mezzo più adatto per esprimerla, così come a noi questo o quel linguaggio si presenta spontaneamente come il più adatto per esprimere una data intuizione.

III.

Dopo di che possiamo chiederci, concludendo, qual è il rapporto storico tra il cristianesimo, cioè la fede in Cristo, e l'evoluzione intera della religione greca.

Per comprendere questa evoluzione, bisogna rappresentarsi la storia della religione greca non quale appare a un primo sguardo, a chi la consideri con i criteri della tradizione umanistica, ma quale fu veramente.

Nella realtà questa storia appare composta di due fattori essenziali, che si svolgono ciascuno secondo il proprio processo, in profonda, per quanto inevvertita, antitesi: questi due fattori sono la religione statale e la religione popolare. La prima è la religione aristocratica, esercitata e protetta dallo stato e dalle classi elevate: la religione degli dèi olimpici. La seconda è la religione che vive e si propaga tra gli umili: la religione dei misteri. Apparentemente tra le due religioni non vi è antitesi: gli dèi delle religioni misteriche appartengono talora alla schiera degli dèi olimpici, com'è il caso di Demetra, e spesso vi sono elementi mitici comuni. Ma sotto questa parziale e contingente concordanza, vi è una irriducibile diversità di spirito che gli antichi stessi non avvertirono. La religione olimpica è ricchissima di elementi mitici e fantastici, ed ha la sua massima espressione nell'arte: invece la religione mistica è povera di contenuto fantastico, e si applica specialmente alla filosofia. Nella prima si adora e si teme il dio, nella seconda si cerca la comunione con lui: la religione olimpica pone il dio simile, in sostanza, all'uomo ma lontano da lui: la religione misterica lo pone diverso dall'uomo, ma raggiungibile.

Tra questi due grandi elementi costitutivi della complessa religione greca vi era dunque una profonda antitesi: stavano l'uno accanto all'altro come estetismo sta a misticismo, intellettualismo a intuizionismo. Ed ebbero infatti una evoluzione diversa e opposta: mentre il primo elemento decadeva, il secondo fioriva. Tutta la storia della religione greca si muove intorno a questo duplice processo: la decadenza della religione olimpica e lo sviluppo della religione misterica. Dal VII secolo sino a Gesù è un continuo, progressivo, svuotamento della religione olimpica, che a grado a grado sempre più si cristallizza nell'estetismo degli artisti e nel ritualismo dei sacerdoti, e un parallelo sviluppo della religione misterica che sempre più si affina, si eleva, si estende.

Tutta la storia della religione, e anzi del pensiero greco, sta in questo duplice processo.

Apparentemente la 'religione olimpica' rimase in pieno fiore, e cadde solo nell'urto contro il cristianesimo. La storiografia romantica ama rappresentare gli dèi della Grecia morti combattendo contro il Galileo. E chi giudica esteriormente deve concludere così: perchè il tardo ellenismo fu, più ancora dell'età classica, ricco di templi di statue di cerimonie. Ma sotto questo estetismo e questo formalismo luccicante, vi era un intimo processo di decadenza.

In fondo, tutta l'evoluzione della cultura greca, dal V secolo fino al cristianesimo, può considerarsi come un graduale dissolvimento della religione statale, oppure — se si preferisce — una graduale conquista di valori, estranei a questa religione.

Badiamo all'arte, per esempio. Da Fidia a Prassitele a Lisippo, si osserva un graduale ritirarsi, a dir così, della religione dall'arte, una sempre maggiore indipendenza di questa da quella, che culmina con Lisippo nel naturalismo e nell'arte per l'arte. Dal V al III secolo la religione, dopo aver completamente dominato l'arte e averle suggerito gli argomenti e gli schemi e le forme, perde sempre più terreno: e parellalamente l'arte diventa sempre più capace di realizzare valori estetici, al di fuori di ogni interesse religioso, anche là dove per tradizione il contenuto formale dell'arte resta tuttavia religioso.

Lo stesso avviene nella poesia. Da Eschilo ad Euripide la religione perde il suo valore, e nonostante la permanenza degli schemi mitici, il contenuto religioso sempre più decade di fronte all' invadente scetticismo: dopo Euripide si sbocca nella poesia ellenistica in cui — non diversamente dall'arte — agli schemi forniti ancora e sempre dalla religione statale — come nell'arte italiana del Cinque e Seicento — non corrisponde più alcun contenuto religioso.

Quanto profondo fosse questo dissolvimento della religione greca statale mostra specialmente la storia della filosofia greca.

Uno dei più notevoli aspetti dello spirito greco è la sua netta antitesi filosofica con la religione statale.

La religione statale fu sempre completamente estranea alla speculazione greca che o la ignorò o la combattè. La filosofia presocratica è una interpretazione ateistica del mondo,

Talete, Anassimandro, Anassimene, Diogene di Apollonia, Anassagora, Senofane, concepiscono e spiegano il mondo materialisticamente. Empedocle, introducendo il divino nell'ordine del mondo, inventa lui il mito di Neikos e Philia, e non ricorre agli dèi olimpici. Pitagora ed Eraclito, che si differenziano nettamente dagli altri presocratici, vengono dall'òrfismo.

Contemporaneamente alla filosofia presocratica si svolge la critica della religione olimpica. Eraclito censura Esiodo ed Omero, Senofane attribuisce ai miti omerici origine antropologica, Teagene li allegorizza. E il cammino della filosofia continua, fuori e contro della religione olimpica. Dal naturalismo presocratico deriva l'atomismo democriteo. Protàgora è scettico e agnostico, Prodico spiega l'origine della religione edonisticamente; Critia, con l' interesse di casta. Platone giudica immorali i miti omerici e li vorrebbe sbanditi dallo stato ideale; e nella sua filosofia non vi è posto per gli dèi dell' Olimpo; il dio platonico, che è il Bene, segna la fine degli dèi. E Aristotele completa la disfatta attribuendo a cause naturali i benefici che fino allora si erano attribuiti agli dèi; caccia questi dal mondo e vi pone il Primo motore. Dopo Aristotile comincia l'agonia degli dèi olimpici: lo stoicismo, erede del materialismo monistico presocratico, considera gli dèi come forme transitorie, particolari, della energia cosmica; l'epicureismo, erede dell'atomismo democriteo, restringe tutti i problemi entro la cerchia della vita individuale terrena.

Così, dai presocratici agli epicurei, si svolge la tenace guerra della filosofia contro la religione dello stato.

Tutto il processo culturale greco non fu dunque, in fondo, se non lo svuotamento progressivo della religione statale, favorito, se non addirittura determinato, dalla completa assenza di ogni formulazione dogmatica e dalla conseguente impossibilità di costruire una qualsiasi tradizione. I Greci — come i Romani — sentivano il bisogno di rimaner fedeli al rito, ma non sentivano il bisogno di aver un complesso di dottrine alle quali appoggiarsi: credevano nella verità del mito per istinto non per ragionamento, e tutto il loro realismo ontologico non impedì mai di discutere i miti e di crearne di nuovi. Erano conservatori e rivoluzionari insieme. Aristofane era un

diante lo spirito greco, l'umanità *conobbe* Cristo, cioè riconobbe in lui quella duplice essenza umana e divina che gli Ebrei non gli riconobbero nè potevano riconoscergli.

Questa fu la funzione del mito orfico.

Non dobbiamo credere che questa mediazione tra l'umanità e Gesù, consistente nell'esprimere mediante lo schema mitico orfico il contenuto divino del Messia, implicasse una degradazione della sua persona. Ciò equivarrebbe ad ammettere che una qualsiasi intuizione si degrada assumendo una qualsiasi forma. La forma è necessaria affinchè l'intuizione si attualizzi, così come il pensiero diventa attuale solo mediante il linguaggio; tanto varrebbe negare la funzione espressiva dell'arte, e del linguaggio.

Ora il mito ha, in rapporto alla religione, la funzione istessa che l'arte ha in rapporto alla intuizione estetica e il linguaggio in rapporto al pensiero: esso è espressione. E questa espressione deve per forza essere fantastica e non logica perchè riguarda l'irrazionale, che non può assumere forma logica. Esigere che l'intuizione religiosa rinunzi all'espressione mitica equivarrebbe a pretendere che la religione rinunzi all'irrazionale, cioè a Dio. Ossia che essa cessi di essere religione e diventi filosofia.

Ciò che distingue la religione, cioè il suo contenuto divino, crea altresì la necessità di ricorrere al mito quale espressione religiosa. Ben lungi dal degradare la fede, il mito ne segna e fissa il vero carattere. La necessità di ricorrere al mito è il segno dell'Ineffabile.

Ora se i Greci credettero necessario rivestire di un mito la persona di Gesù gli è segno che in Lui avevano riconosciuto il segno della divinità. E questa divinità essi espressero mediante il mito orfico che apparve ad essi il mezzo più adatto per esprimerla, così come a noi questo o quel linguaggio si presenta spontaneamente come il più adatto per esprimere una data intuizione.

III.

Dopo di che possiamo chiederci, concludendo, qual è il rapporto storico tra il cristianesimo, cioè la fede in Cristo, e l'evoluzione intera della religione greca.

Per comprendere questa evoluzione, bisogna rappresentarsi la storia della religione greca non quale appare a un primo sguardo, a chi la consideri con i criteri della tradizione umanistica, ma quale fu veramente.

Nella realtà questa storia appare composta di due fattori essenziali, che si svolgono ciascuno secondo il proprio processo, in profonda, per quanto inevvertita, antitesi: questi due fattori sono la religione statale e la religione popolare. La prima è la religione aristocratica, esercitata e protetta dallo stato e dalle classi elevate: la religione degli dèi olimpici. La seconda è la religione che vive e si propaga tra gli umili: la religione dei misteri. Apparentemente tra le due religioni non vi è antitesi: gli dèi delle religioni misteriche appartengono talora alla schiera degli dèi olimpici, com' è il caso di Demetra, e spesso vi sono elementi mitici comuni. Ma sotto questa parziale e contingente concordanza, vi è una irriducibile diversità di spirito che gli antichi stessi non avvertirono. La religione olimpica è ricchissima di elementi mitici e fantastici, ed ha la sua massima espressione nell'arte: invece la religione mistica è povera di contenuto fantastico, e si applica specialmente alla filosofia. Nella prima si adora e si teme il dio, nella seconda si cerca la comunione con lui: la religione olimpica pone il dio simile, in sostanza, all'uomo ma lontano da lui: la religione misterica lo pone diverso dall'uomo, ma raggiungibile.

Tra questi due grandi elementi costitutivi della complessa religione greca vi era dunque una profonda antitesi: stavano l'uno accanto all'altro come estetismo sta a misticismo, intellettualismo a intuizionismo. Ed ebbero infatti una evoluzione diversa e opposta: mentre il primo elemento decadeva, il secondo fioriva. Tutta la storia della religione greca si muove intorno a questo duplice processo: la decadenza della religione olimpica e lo sviluppo della religione misterica. Dal VII secolo sino a Gesù è un continuo, progressivo, svuotamento della religione olimpica, che a grado a grado sempre più si cristallizza nell'estetismo degli artisti e nel ritualismo dei sacerdoti, e un parallelo sviluppo della religione misterica che sempre più si affina, si eleva, si estende.

Tutta la storia della religione, e anzi del pensiero greco, sta in questo duplice processo.

Apparentemente la 'religione olimpica' rimase in pieno fiore, e cadde solo nell'urto contro il cristianesimo. La storiografia romantica ama rappresentare gli dèi della Grecia morti combattendo contro il Galileo. E chi giudica esteriormente deve concludere così: perchè il tardo ellenismo fu, più ancora dell'età classica, ricco di templi di statue di cerimonie. Ma sotto questo estetismo e questo formalismo luccicante, vi era un intimo processo di decadenza.

In fondo, tutta l'evoluzione della cultura greca, dal V secolo fino al cristianesimo, può considerarsi come un graduale dissolvimento della religione statale, oppure — se si preferisce — una graduale conquista di valori, estranei a questa religione.

Badiamo all'arte, per esempio. Da Fidia a Prassitele a Lisippo, si osserva un graduale ritirarsi, a dir così, della religione dall'arte, una sempre maggiore indipendenza di questa da quella, che culmina con Lisippo nel naturalismo e nell'arte per l'arte. Dal V al III secolo la religione, dopo aver completamente dominato l'arte e averle suggerito gli argomenti e gli schemi e le forme, perde sempre più terreno: e parellalamente l'arte diventa sempre più capace di realizzare valori estetici, al di fuori di ogni interesse religioso, anche là dove per tradizione il contenuto formale dell'arte resta tuttavia religioso.

Lo stesso avviene nella poesia. Da Eschilo ad Euripide la religione perde il suo valore, e nonostante la permanenza degli schemi mitici, il contenuto religioso sempre più decade di fronte all' invadente scetticismo: dopo Euripide si sbocca nella poesia ellenistica in cui — non diversamente dall'arte — agli schemi forniti ancora e sempre dalla religione statale — come nell'arte italiana del Cinque e Seicento — non corrisponde più alcun contenuto religioso.

Quanto profondo fosse questo dissolvimento della religione greca statale mostra specialmente la storia della filosofia greca.

Uno dei più notevoli aspetti dello spirito greco è la sua netta antitesi filosofica con la religione statale.

La religione statale fu sempre completamente estranea alla speculazione greca che o la ignorò o la combattè. La filosofia presocratica è una interpretazione ateistica del mondo,

Talete, Anassimandro, Anassimene, Diogene di Apollonia, Anassagora, Senofane, concepiscono e spiegano il mondo materialisticamente. Empedocle, introducendo il divino nell'ordine del mondo, inventa lui il mito di Neikos e Philia, e non ricorre agli dèi olimpici. Pitagora ed Eraclito, che si differenziano nettamente dagli altri presocratici, vengono dall'orfismo.

Contemporaneamente alla filosofia presocratica si svolge la critica della religione olimpica. Eraclito censura Esiodo ed Omero, Senofane attribuisce ai miti omerici origine antropologica, Teagene li allegorizza. E il cammino della filosofia continua, fuori e contro della religione olimpica. Dal naturalismo presocratico deriva l'atomismo democriteo. Protagora è scettico e agnostico, Prodico spiega l'origine della religione edonisticamente; Critia, con l'interesse di casta. Platone giudica immorali i miti omerici e li vorrebbe sbanditi dallo stato ideale; e nella sua filosofia non vi è posto per gli dèi dell'Olimpo; il dio platonico, che è il Bene, segna la fine degli dèi. E Aristotele completa la disfatta attribuendo a cause naturali i benefici che fino allora si erano attribuiti agli dèi; caccia questi dal mondo e vi pone il Primo motore. Dopo Aristotile comincia l'agonia degli dèi olimpici: lo stoicismo, erede del materialismo monistico presocratico, considera gli dèi come forme transitorie, particolari, della energia cosmica; l'epicureismo, erede dell'atomismo democriteo, restringe tutti i problemi entro la cerchia della vita individuale terrena.

Così, dai presocratici agli epicurei, si svolge la tenace guerra della filosofia contro la religione dello stato.

Tutto il processo culturale greco non fu dunque, in fondo, se non lo svuotamento progressivo della religione statale, favorito, se non addirittura determinato, dalla completa assenza di ogni formulazione dogmatica e dalla conseguente impossibilità di costruire una qualsiasi tradizione. I Greci — come i Romani — sentivano il bisogno di rimaner fedeli al rito, ma non sentivano il bisogno di aver un complesso di dottrine alle quali appoggiarsi: credevano nella verità del mito per istinto non per ragionamento, e tutto il loro realismo ontologico non impedì mai di discutere i miti e di crearne di nuovi. Erano conservatori e rivoluzionari insieme. Aristofane era un

codino, ma si burlava di Dioniso sulla scena. Da ciò un inevitabile svuotamento spirituale, conciliabilissimo con la permanenza delle forme.

Fu questo svuotamento che permise da un lato alla filosofia, dall'altro all'arte di conquistare la loro autonomia.

Ma la storia del pensiero greco non si limita alla paralisi progressiva della religione statale. Parallelo a questo, vi è un altro processo grandioso: il graduale incremento della religione popolare. Quanto più decadeva la religione statale, e quanto più essa si palesava inetta, col suo estetismo e il suo ritualismo, a soddisfare ai bisogni profondi della coscienza, tanto più prendono vigore le religioni misteriche.

Da questo duplice processo esce il cristianesimo.

Esso è dunque il risultato di una secolare, tenace, inconsapevole lotta tra l'estetismo e l' intellettualismo da un lato, e il misticismo e l' intuizionismo dall'altro. La evoluzione dello spirito greco è la più grande guerra che mai si combattesse fra questi eterni nemici.

L'ultima battaglia, non peranco vinta, di questa guerra è il cristianesimo.

Per la storia tradizionale, che ama le grandi immagini, è bello raffigurare il paganesimo vinto dal cristianesimo. In realtà il cristianesimo è un ultimo slancio del misticismo greco reso possibile dal graduale decadimento della religione olimpica e dal progressivo evolversi del misticismo. Così veduto, il cristianesimo appare come lo sbocco logico della storia del pensiero greco.

Lasciando da parte la persona di Gesù, senza la quale non ci sarebbe il cristianesimo per la ragione assai semplice che questo non è altro che la fede *in* Gesù, e considerando l'evoluzione storico-religiosa, è chiaro che il cristianesimo rappresenta dunque la definitiva sconfitta della religione olimpica e il trionfo definitivo della religione misterica. I padri ebbero l' intuizione di questo fatto profondo e furono acerrimi nemici della religione olimpica, che essi consideravano, generalizzando, come l'espressione adeguata dello spirito greco, e sentirono nelle religioni misteriche, pur avversandole, qualche cosa che aveva strane concordanze, secondo loro assai pericolose, col cristianesimo. Essi vedevano nella religione olimpica una concezione etica e filosofica che non potevano accet-

tare, e trovavano invece nelle religioni misteriche alcuni elementi etici e mistici che parevano loro accettabili. Perciò combattevano Omero e lodavano Platone. Inconsciamente condannavano nel poeta la religione olimpica e accettavano nel filosofo la religione misterica.

IV.

Il cristianesimo fu dunque il risultato della vittoria della religione misterica sulla religione olimpica.

Ma non fu vittoria completa. Tutt'altro. Gli dèi greci scomparvero, ma rimase lo spirito greco, cioè la mentalità realistica greca. Il realismo, che aveva dominato tutta intera la storia della civiltà greca, prese il sopravvento ancora una volta.

La nuova fede predicata da Gesù non aveva pretese speculative. Non era, nè voleva essere, una filosofia: era una esperienza, cioè una vita. Gesù al posto della ragione poneva la fede, e arrivava di un solo tratto a quelle verità che il filosofo costruisce faticosamente. Di fronte alla filosofia greca, che aveva posto la suprema virtù nel conoscere, Gesù dichiarava che era beato chi avesse creduto senza aver veduto; di fronte ai Greci, che avevano sempre creduto solo alle idee, Gesù insegnava a credere solo a una persona. La verità non era più una idea ma un uomo.

Tuttavia presto il cristianesimo si trovò nella necessità di filosofare. Quello stesso Gesù, la cui dottrina era una implicita negazione della filosofia, diventò l'occasione perchè il cristianesimo si volgesse alla filosofia. A coloro che non avevano nè veduto nè ascoltato il Maestro, non poteva bastare la fede personale nelle sue parole: mancava loro l'esperienza diretta di lui che ai suoi immediati discepoli aveva tenuto luogo di filosofia. E poi occorreva interpretare razionalmente la persona stessa del Maestro, esprimere cioè in concetti la ineffabile misteriosa impressione che egli aveva fatto su chi lo aveva veduto e udito.

Così, inevitabilmente, il cristianesimo sentì il bisogno di filosofare. Ma mancava lo strumento a ciò: mancava la dottrina, l'idea, la scuola. Tutto questo il cristianesimo trovò

nella civiltà greca, che da molti secoli possedeva in grado supremo proprio quello che mancava agli ingenui cristiani. Tra la nuova fede e le vecchia filosofia avvenne un incontro, dal quale sorse quello che si chiama nella storia la teologia cristiana, cioè la formulazione entro schemi greci del contenuto della fede cristiana. Questo nuovo cristianesimo succede al cristianesimo giudaico dei primi discepoli di Gesù, il quale nemmeno dovrebbe chiamarsi cristianesimo perchè Gesù allora non era ancora consacrato come Cristo. Uscendo dalla Giudea e traboccando in terra greca, la nuova fede si adattò alle coscienze dei Greci, e assunse un nuovo contenuto. Avvenne ciò che avviene quando, nell'opera missionaria, il cristianesimo passa dal missionario all' indigeno : il cristianesimo del convertito negro o giallo è dogmaticamente identico a quello del missionario, ma il suo contenuto di esperienza è in realtà diverso. Così la fede in Gesù rimase formalmente la stessa, passando di Giudea in Asia Minore e in Grecia, ma in realtà assunse un altro contenuto.

Con Paolo si opera il contatto e la cooperazione tra la fede cristiana e la speculazione greca. In Paolo rivive lo spirito dei teologi greci, come esperienza spontanea non come volontà. Colui che volle deliberatamente innestare la filosofia greca nella fede cristiana fu Clemente Alessandrino. Per questo grande padre della chiesa, la filosofia non era uno strumento del diavolo, come per Tertulliano, il quale si illudeva di poter conservare il cristianesimo nella sua primitiva ingenuità, e voleva opporre alla filosofia la fede popolare. Clemente pensava, anzi, che filosofare fosse necessario al credente : per lui non v'era differenza tra religione e filosofia, perchè ciò che è oggetto di fede può anche esser oggetto di conoscenza. Secondo lui non si arriva al cristianesimo vero delle anime superiori se non attraverso la mediazione della filosofia greca, specificamente platonica. Così Platone diventò l' intermediario tra l'uomo e Cristo. C'era una ragione profonda perchè a Platone toccasse questo onore. Egli appariva, grazie al suo contenuto orfico e soteriologico, il pioniere predestinato del cristianesimo. Questa è la ragione profonda dello slancio immenso del cristianesimo verso Platone.

Il cristianesimo giudaico non avrebbe mai riconosciuto come suo filosofo Platone : invece esso parve il suo vero

filosofo al cristianesimo greco, perchè tanto questo quanto quello si muovevano entro schemi orfici. In altri termini, Platone diventò il filosofo del cristianesimo non per ragioni religiose ma per esigenze intellettualistiche e speculative, cioè per ragioni teologiche. Così si innestò definitivamente la filosofia greca nella fede cristiana.

È superfluo dire quale enorme parte il platonismo ebbe nella teologia cristiana. Esso dominò quasi esclusivamente il campo della scolastica fino al secolo XII direttamente, mediante Platone e Plotino, e indirettamente mediante Agostino. Solo nel sec. XIII l'aristotelismo, che fino allora aveva avuto influsso solo per la dialettica, prese, specialmente con Alberto Magno e S. Tommaso, il sopravvento e dominò, e domina ancora, la teologia. Dal punto di vista formale, dunque, il platonismo cedette il campo all' aristotelismo, ma dal punto di vista religioso esso continuò a dominare non le intelligenze ma i cuori. La vera e propria scolastica, quella che anche i cattolici considerano come tale, è certo aristotelica; ma questa è forma. Dalla corrente platonico-agostiniana, invece, partono tutte le tendenze cristiane che sono emozione, sentimento, slancio verso Dio: il misticismo, il panteismo, il francescanismo. È dunque indiscutibile che il platonismo recò immensi benefici alla fede cristiana.

Ma con esso entrò nel cristianesimo anche un elemento pernicioso, quasi direi una malattia: il realismo. Tutta la filosofia greca è realistica: la stessa mentalità greca era realistica. Il Greco non sapeva concepire il pensiero o l' idea come noi la concepiamo, cioè come atti spirituali: egli non poteva concepirli se non come fatti materiali, cioè come *cose*. Il Greco, invece di pensare, vedeva: e di fatti la parola *idea* deriva nel greco da *idein*, che significa *vedere*. Tutta la vita *spirituale* diventava per il Greco una vita *naturale*, cioè un mondo non di *pensieri* ma di *oggetti*.

Il realismo greco trionfò del cristianesimo. Da prima con Platone e Plotino — che fu più ancor grossolamente realistico di Platone e attribuì al mondo delle idee addirittura una vita sua propria — e poi, con Agostino, esso penetrò da trionfatore nella coscienza cristiana. Il regno di Dio diventò identico al mondo platonico delle idee. Quel che era stata una

speranza espressa in forma fantastica, diventò una realtà non meno concreta della realtà naturale. E, implicitamente, sorse quella che è la caratteristica propria del realismo: la coscienza della certezza.

Le idee possono esser discusse, fino a che si concepiscono come atti spirituali; ma quando si concepiscono come cose diventano certe, come è certa la natura. Posso discutere o negare una idea, ma non posso discutere o negare un albero. Platone, infatti, non dubitò mai della idea e perciò mai ne tentò una dimostrazione; i miti, cioè il prodotto della fantasia, sono per lui certi, e servono a confermare i suoi ragionamenti. La teologia assorbì questo realismo e concepì cioè le proprie affermazioni come assolutamente e obbiettivamente vere, e i propri dogmi e miti come concreta realtà. Come Platone considerava i miti come fatti e cose reali e ricorreva a loro per confermare le sue idee, così il cristianesimo considerò i miti dell'Antico e del Nuovo Testamento come fatti reali e certi in essi; non già la espressione della fede, ma la conferma della fede.

Il realismo invase tutto intero il campo della religione. Ci fu un passaggio dallo spirito alla natura, si formò una vera e propria scienza naturale delle cose divine, così come vi era una scienza delle cose terrene. Si formò addirittura una geografia oltremondana pari ed egualmente certa di quella del mondo mondano. La posizione platonica si ripetè: due mondi, l'umano e il divino, non solo egualmente veri (ciò che tutti i credenti ammettono) ma egualmente conoscibili. Il teologo conosce il mondo divino con la stessa sicurezza con cui conosce il mondo umano; può definire Dio come si definisce un oggetto; sa che Dio è trino come sa che in un triangolo ci son tre lati.

Non confondiamo questa certezza realistica con la certezza della fede. La fede è certa della reale esistenza di Dio, ma non è certa che la propria rappresentazione o definizione di Dio sia certa. Anzi la fede quanto è più forte tanto meglio sa che è impossibile condensare in una formula la esperienza religiosa. La certezza della fede non è certezza formale, è certezza spirituale. La certezza teologica è invece formale, riguarda non già Dio (del quale ogni credente è certo) ma gli schemi, i dogmi di Dio.

Questa infallibilità deriva dalla concezione greca delle idee. Il realismo produsse i suoi effetti malefici, e inconsapevolmente distolse il cristianesimo dalla vera spiritualità. Infatti vi è un continuo equivoco tra teologia e religione, tra forma e contenuto; e si applicò alla teologia, cioè alla forma, quella specie di certezza che può aversi solo per le cose naturali. Questa certezza divenne la maledizione del cristianesimo perchè per essa la teologia divenne intollerante, nel senso più assoluto della parola; di quella intolleranza che è propria, e deve esser propria, del matematico il quale può sì amare il suo prossimo, ma non può concedere che due più due sieno cinque. Egualmente il teologo può, sì, dar la vita per il suo prossimo, ma non concederà mai che Dio non sia trino. E il matematico certamente manderebbe al rogo chi affermasse che due e due fanno cinque, se la salvezza dell'anima dipendesse dal credere che due e due sono quattro, così come il teologo mandava al rogo chi negava la Trinità perchè dal credere che in Dio uno e tre coincidono, dipendeva, secondo lui, la salvezza dell'anima.

Si formò così una scienza divina che ha diritto di opporsi, con eguali diritti, in quanto è scienza, alla scienza umana. L'antitesi, che si suol considerare impropriamente come un conflitto tra la scienza e la fede, è invece un'antitesi tra pseudo scienza divina e scienza umana, ossia tra teologia e scienza. La narrazione della Genesi si oppone alle constatazioni della geologia unicamente perchè quel racconto ha per il credente il valore di un fatto: il credente si fonda sulla testimonianza della Genesi così come lo scienziato si appella alle ricerche geologiche. Si tratta per il credente di un vero urto tra due scienze, tra due diverse storie naturali del mondo.

Tutto lo svolgimento del cristianesimo è dominato da questo influsso realistico che è antitetico alla esperienza del divino. Solo grazie a questo inconsapevole realismo la filosofia realistica greca, il platonismo prima e l'aristotelismo poi, poterono divenire la filosofia del cristianesimo, con una non sempre avvertita sconcordanza, tra la esperienza religiosa cristiana, che ha esigenze spiritualistiche, e la formulazione speculativa di essa, che esige premesse realistiche. Questa antitesi tra la fede e il pensiero, tra misticismo e intellettualismo, tra agnosticismo e tomismo, tra francescanismo e

domenicanismo, che è il drama interno del cristianesimo, deriva proprio da questa impossibilità di costringere lo spiritualismo cristiano entro il realismo greco.

Questa è la camicia di Nesso che il paganesimo lasciò morendo al cristianesimo; di questo soffre ora il cristianesimo. Tutto ciò che lo avvelena e lo corrode e lo inaridisce, il sacramentalismo, il teologismo, il dogmatismo, l' intellettualismo, non sono altro che forme diverse del realismo greco.

Il ritorno da Paolo a Gesù, il superamento della teologia, la riduzione della religione da conoscenza a esperienza: tutta questa febbre di rinnovamento che scuote il cristianesimo e scardina i dogmi e le chiese, non è altro che la inconscia rivolta della fede contro il realismo. L'umanità è stanca di conoscere; vuol credere.

Questo sforzo del cristianesimo per rompere l' involucro dell' intellettualismo, che congela e immobilizza e determina gli slanci dell'anima che cerca Dio; questa volontà, insomma, di liberarsi definitivamente dal realismo greco, è l' indice che l'umanità finalmente comincia a capire che essa è pagana e che vuol essere cristiana. È l' inizio di un processo che tende a liberare definitivamente il cristianesimo dal sacramentalismo e dal teologismo: cioè dall'orfismo.

Il millenario lievito che, sorto in età preistorica, accompagnò lo spirito greco in tutta la sua storia, morendo apparentemente con lo stesso paganesimo, per rinascere ad altra vita nel cristianesimo, non è ancora definitivamente scomparso: è ancora vivo nel cristianesimo e lo corrode. Quando questa liberazione sarà compiuta, e quando davvero il cristianesimo non sarà più sacramento, ma concreta esperienza del Dio Spirito, l'orfismo sarà davvero e per sempre scomparso dal mondo.

GIUNTE

I.

LA RICOSTRUZIONE FILOLOGICA DEL MISTERO

Nella prima metà del secolo XIX, nel pieno fervore delle indagini filologiche e antiquarie, sorse, per opera in gran parte del Lobeck, lo studio critico delle religioni misteriche greche. La reazione contro le romantiche e fantastiche ricostruzioni del secolo antecedente e specialmente del Sainte-Croix (il Sancrucius, contro il quale appuntò i suoi strali il Lobeck) fu salutare. Ma l'entusiasmo soverchio condusse a una esagerazione in senso inverso. Se prima si trascuravano i testi, adesso invece si sopravalutarono. La fantasia, tutto sommato, si esercitò ora non più fuori dei testi, ma dentro ai testi, industriandosi a trovarci le testimonianze di sè medesima. E ne uscì una curiosa filologia tra romantica e classica, tra soggettiva e obbiettiva, la quale consiste in un perpetuo fraintendimento delle testimonianze.

A questo fraintendimento si prestarono specialmente taluni passi dove, secondo l'uso frequente presso gli antichi, si parla di filosofia o di insegnamento con un linguaggio metaforico tratto dai misteri: il maestro è il ierofante, lo scolaro è l' iniziando, la dottrina è il santuario che si schiude, e via dicendo. In questo genere di paragoni quel che occorre specialmente tener presente è lo scopo che lo scrittore ha in mente, svolgendo la sua comparazione, l' idea che egli vuol adombrare col suo linguaggio misterico. A seconda che questa o quella idea lo domina, egli accentuerà questo o quel particolare dei misteri, per trarne un ammaestramento. Ma è naturalmente molto facile cadere in equivoco e dar valore di testimonianza a ciò che è semplicemente un parlar

metaforico. Da ciò il fraintendimento di questi passi che ora vogliamo riesaminare.

Cominciamo da Plutarco. « Invero — dice egli — come gli iniziandi da principio bensì convengono insieme con tumulto e grida spingendosi innanzi, ma poi, mentre si fanno e si mostrano i sacri riti, ad essi si volgono ormai con timore e in silenzio, così nell' inizio della filosofia pure intorno alle porte vedrai molto tumulto e ciarla e arditezza, mentre alcuni si spingeranno verso la fama selvaggiamente e violentemente; ma colui che sia entrato e abbia veduto la grande luce, come se si fossero aperti i santuari, assunto un altro contegno con silenzio e ammirazione, con umiltà e compostezza seguirà come un dio il ragionamento » [1].

Plutarco intende di mettere in luce il contrasto tra la incivile e violenta caccia alla fama di coloro che sono ignari di filosofia, e la modestia e compostezza di quelli che ne sono imbevuti e curano solo l' idea, mostrando come l'addentrarsi nella filosofia muti il costume. E a questo scopo paragona la filosofia a un santuario, lo studioso all' iniziando, la dottrina al mistero che trasforma l'uomo, cercando il termine del confronto nel mutamento di contegno che avviene negli iniziandi, che sono da prima resi violenti dalla curiosità, e poi attentamente seguono il mistero.

Il punto che Plutarco vuol lumeggiare è la trasformazione che la filosofia, paragonabile in questo al mistero, opera negli uomini; da ciò l'esagerazione in tutto quel che contribuisce a far meglio comprendere la profondità e la rapidità del mutamento. Da ciò la necessità, per il critico, di accettare con molta cautela tanto l' imagine dei neofiti tumultuanti fuor dell' uscio, come fa la folla odierna davanti a un circo, quanto l'attestazione della grande luce improvvisa, riducendo questa testimonianza al suo giusto valore, che è, come tale, assai modesto.

Questa assenza di criticismo intorno all' intenzione dell'autore, risulta più grave per un altro luogo, di Dione da Prusa, nel quale, parlando della prova di Dio tratta dal mondo, si paragonano da un lato l'uomo e il mondo, dall'altro l'iniziando e

---

[1] PLUT. *Quom. qui suos sent.* 82 E p. 197 Bernardakis.

il mistero, argomentando che, come questi deve ragionevolmente attribuire a una intelligenza la coordinazione delle cerimonie, così quegli non può non riconoscere nel mondo l'opera di una mente. Dice Dione da Prusa: « Gli è circa come se alcuno, greco o barbaro, venisse iniziato, introdotto in un santuario mistico di straordinaria bellezza e grandezza, molte visioni mistiche vedendo e molte udendo consimili voci, e ombre e luci alternatamente apparendogli, e altre mille cose succedendo; e anzi, come sogliono nella così detta intronizzazione, fatti sedere gli iniziandi, gli iniziatori in giro danzargli intorno; è dunque verosimile che quest'uomo nulla senta nell'anima nè supponga che ciò che avviene si fa per una intelligenza e una disposizione più sapiente, anche se fosse di quei remoti e sconosciuti barbari, anche se non gli appare alcun esegeta o interprete, sol che abbia anima umana? Certo questo non è possibile. Ma in comune tutta la schiatta degli uomini viene iniziata nella intera e realmente perfetta iniziazione, non in una piccola casa apparecchiata dagli Ateniesi per ricevere una piccola folla, ma in questo universo, svariato e sapiente, creazione, mentre miriadi di meraviglie ogni volta appaiono, e veramente non degli uomini simili agli iniziandi iniziano, ma dèi immortali i mortali »[1].

Dione da Prusa oppone qui la magnificenza e la grandezza del tempio (che deve ricordare la immensità dell'universo) e la complessità e la varietà delle cerimonie (che stanno a ricordare la complicazione della vita cosmica), alla ignoranza dell'uomo; e naturalmente esagera i primi termini del paragone. Tanto è vero che poco dopo, quando paragona al santuario il mondo, per concludere che tanto più evidente in questo appare la mente divina, il tempio, che prima era di straordinaria bellezza e grandezza, diventa una piccola cosa.

Su questi due luoghi si formava, specialmente, la tradizione di una gran luce, oppure di un alternarsi di luce e di tenebra; laddove, pur ammettendo che la illuminazione del santuario eleusinio fosse per quei tempi eccezionale, non crediamo alla possibilità di giochi di luce di sapore moderno,

---

[1] DION. CHRYS. *Or.* XII 33 p. 163 Arnim.

tanto più che le testimonianze (reali e non fantastiche) intorno a questa «luce» non consentono alcuna esagerazione. Per esempio Imerio accenna, nel solito modo figurato, al tempio che si apre e alla luce che gli iniziati vedevano [1], ma la semplice parola *fuoco*, che Imerio usa altre volte a proposito dei misteri [2], e che non indica altro se non le fiaccole [3], non ci autorizza a parlare di una grande luce che irraggiava dalle porte del santuario quando si aprivano, come fa il Lobeck [4], nè una semplice allusione di Plutarco, che può riferirsi semplicemente alle faci [5], permette maggiori conclusioni. Senza dire che molti degli accenni alla luce e al fuoco, che ricorrono spesso nei testi dove si allude ai misteri, vanno presi non in senso proprio, ma in senso simbolico, secondo l'uso frequentissimo nella mistica ellenistica di designare la conoscenza e la comunione di Dio come luce [6].

Oltre ai giuochi di luce vi è un altro elemento che ha una parte assai importante nelle fantasie della critica moderna: le statue.

Se non erro, il primo a immaginarsele fu il Lobeck, in base a un passo di Ateneo dove è descritto un banchetto, e si dice: «Sul far della sera aprirono la casa, nella quale tutte le stanze sono ricinte intorno di bianche tele; e dischiusele, apparvero fiaccole, mentre le chiusure nascostamente, secondo i congegni, venivano rattenute, ed Eroti e Artemidi, e Pani e Ermeti, molte simili statue che sostenevano fiaccole in candelabri d'argento» [7].

---

[1] HIM. *Or.* XXII 7: τῷ δὲ ἀπειθοῦντι καὶ παρακούσοντι κρύψω τὸ πῦρ καὶ κλεῖσω λόγων ἀνάκτορα.

[2] πῦρ μυστικόν ap. PHOT. *Bibl.* p. 611 A. *Or.* XI 4, XXXV 1.

[3] Ciò è dimostrato da CLEM. AL. *Protr.* II 21, 1 Stählin: ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρός; II 22, 7: ἀπόσβεσον ὦ ἱεροφάντα τὸ πῦρ· αἰδέσθητι, ὦ δᾳδοῦχε, τὰς λαμπάδας; e da Imerio stesso *Or.* I 11: γαμηλίου πυρός.

[4] LOBECK *Aglaophamus* p. 59: *indicium praebet templi Eleusinii sacrarium quum aperiretur ingens effulsisse lumen.*

[5] PLUT. *Phoc.* 28: τὰς μυστικὰς ὄψεις.

[6] WETTER *Phos* (Upsala 1905) spec. capp. I e II e p. 27.

[7] ATHEN. II 1304. Alcuni codici leggono Ναΐδες invece di δᾷδες. Se questa lezione fosse la vera, se ne andrebbe a gambe all'aria tutta la fantasia a base di fiaccole.

Ateneo descrive assai semplicemente una sala, probabilmente un atrio chiuso, all'uso romano, con tende durante il giorno, che all' imbrunire viene aperto e appare adorno di candelabri a forma di statue, secondo l'uso greco-romano. I misteri non c'entrano per nulla. Eppure da questo passo Lobeck concluse non solo che in essi vi era una scena mistica ornata di immagini di dèi recanti faci, ma che forse queste statue si portavano in processione [1].

Un altro luogo nel quale Lobeck fece un'altra pesca miracolosa di statue, è un passo di Temistio in onore del padre, dove lo dipinge come un insigne maestro di filosofia. In tutto il discorso di Temistio non si può ravvisare se non un ingegnoso esempio di metafora continuata, degna del retore che la pronunzia, tutta impostata sui misteri. Si esalta la maestria del defunto nell' introdurre i giovani nello studio della filosofia; le varie filosofie sono rappresentate da tanti santuari nei quali il maestro, rappresentato come il sacerdote, introduce gli scolari; le quistioni o i problemi che quegli loro espone, dopo amoroso studio, sono rappresentati come le statue di Afrodite e delle Cariti che assistono alla iniziazione [2]. Il Foucart [3] ha acutamente dimostrato che i particolari di questa allegoria non possono riferirsi ai misteri; come, per esempio, l'atto di spogliare le statue delle dee per polirle e rivestirle, che è proprio di un sacerdote addetto a un tempio più che di un ierofante, mentre l' imagine di svestir delle statue per mostrarle al pubblico non può in nessun modo riferirsi all'augusto simulacro di Demetra nè di alcuna altra divinità, ma va presa come una pura e semplice metafora.

Eppure il Lobeck vide in questo luogo una testimonianza di prim'ordine per le sue care statue [4], e il Lenormant dedusse che « on peut conclure sans esiter qu'une apparition

---

[1] Lobeck p. 60: *quibus similis sine dubio* (!) *fuit scenae mysticae instructus, deorum signis luciferis in medio positis* vel etiam solemni pompa circumductis.

[2] Themist. *Or.* XX p. 288 Dindorf.

[3] Foucart p. 390 s.

[4] Lobeck p. 52: *De statuis* luculentum *habemus Themistii testimonium.*

de Venus faisait partie des spectacles d'Eleusis, et, de même, que la vue de la statue de Demeter inaugurait la représentation, qu'elle se terminait par l'intervention de Venus au moment où l'on voulait que l'extase de l'initié arrivât à son comble »[1]. Dopo di che non restava al Lenormant che prender questo testo come documento di uno spettacolo « qui râvissait les initiés »[2].

La processione delle statue non parve però sufficiente; ci volevano le immagini scendenti dall'alto o sorgenti dal basso. Si incaricò di trovarle di nuovo il Lobeck e le trovò in un innocentissimo passo di Temistio, nel quale il retore si rallegra della pace con una delle solite metafore dove di statue o imagini non vi è neppure l' idea[3]. E poichè nemmeno coteste apparizioni bastavano più, il Preller pensò bene di inventare tutta intera una rappresentazione del ratto di Core, con la apparizione della dea, ricavandolo col solito metodo là dove esso non c'era: cioè in un luogo di Apollodoro, nel quale si narra soltanto che il ierofante invocava Core battendo il timpano[4].

Il Lenormant va ancora più in là in questa gara di fantasie, e afferma addirittura che in una delle notti dei misteri si rappresentava nientemeno che tutto intero il mito di Demetra e Core, a partire dal ratto di Core, e si appoggia su un passo di Clemente, che il dotto francese intende nel senso che in questo dramma si rappresentavano unicamente le vicende delle due dee, laddove si deve intendere che ad Eleusi queste vicende venivano celebrate probabilmente con

---

[1] LENORMANT in *Mem. Acad. Inscr.* XXIV 1861 p. 411.

[2] In DAREMBERG II 1 p. 578.

[3] THEM. *Or.* XVI p. 199 C. Ἐπειδὴ τῆς ἡμέρας ἐκείνης αὐτόπτης κατέστην ἐν ᾗ τὴν εἰρένην εἰσῆγεν ὥσπερ ἐν τελετῇ ἀψοφητὶ καὶ ἀπραγμόνως. LOBECK p. 501: *in mysteriis deos vel superos vel inferos repentino quasi ex machina apparuisse colligimus ex Themistio.*

[4] APOLLOD. ap. SCHOL. *Theocr.* II 16: Ἀθήνησι τὴν ἱεροφάντην τῆς Κόρης καλουμένης τὸ καλούμενον ἠχεῖον. PRELLER in PAULY *Realencycl.* III 106: *es wurde.... die Geschichte des Raubes* förmlich *aufgeführt.* L' invocazione o adorazione di Core col suono del timpano corrisponde alla invocazione di Dioniso che si faceva ad Argo, dove lo si invocava su dal lago a suon di tromba (PLUT. *De Is.* 35 p. 360 E), senza che perciò, come crediamo, Dioniso in persona apparisse su dal lago.

la nota cerimonia in cui i misti erravano qua e là con torce, per imitare gli errori di Demetra [1]. La scena culminante di questo presunto drama sarebbe adombrata nei seguenti versi di Claudiano: [2]

Jam furor humanos nostros de pectore sensus
expulit et totum spirant praecordia Phoebum;
iam mihi cernuntur trepidis delubra moveri
sedibus et claram dispergere limina lucem
adventum testata dei; iam magnus ab imis
auditur fremitus terris templumque remugit
cecropium sanctasque faces extollit Eleusis.
Angues Triptolemi strident et squamea curvis
colla levant attrita iugis lapsuque sereno
erecti roseas tendunt ad carmina cristas.
Ecce procul ternis Hecate variata figuris
exoritur, levisque simul procedit Jacchus
crinali florens hedera, quem Parthica velat
tigris et auratas in nodum colligit angues.

Nei quali non solo il Lenormant ravvisa la descrizione «en termes très claires» della scena finale del drama, ma ci trova anche una allusione alla luce che irradiava dall'*opaíon*, l'apertura praticata nel tetto dell'*anáctoron*, nella luce che, secondo Claudiano, annunzia l'avvento del dio, mentre il terremoto che scuote il delubro ricorda al fantasioso erudito i rumori dei preparativi che gli iniziandi udivano di là dalla porta chiusa [3]. Chi ha buon senso vedrà sempli-

---

[1] CLEM. AL. *Protr.* II p. 12 Stählin: Δηὼ καὶ Κόρη δρᾶμα ἐγενέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλεῦσις δᾳυδουχεῖ. Il LENORMANT in DAREMBERG (*Dictionn.* II 1 p. 577) traduce: *Eleusis* eclaire à la lueur des torches du daduque *l'enlevement de Kore.* Ma è assurdo pensare che un drama lungo e spettacoloso quale lo pensa il Lenormant venisse rappresentato a lume di torce tenute a mano. Δᾳδουχεῖν significa qui semplicemente *celebrare* come in THEMIST. *Or.* p. 71 A: Πέρσας δὲ καὶ Ἀθηναῖοι νικῶντες ἐδᾳδούχησαν τὰ μυστήρια. Clemente dice dunque semplicemente che ad Eleusi si celebravano le vicende delle due dee, il che è verissimo; ma non accenna per nulla al modo in cui questo avveniva. In questo stesso senso, benchè metaforicamente, lo usa altrove Clemente: δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίγνομαι μυούμενος. (*Protr.* XII 119 1 Stählin).

[2] CLAUD. *De raptu Pros.* I 1 s.

[3] LENORMANT in DAREMBERG II 577.

cemente la gonfia e retorica amplificazione di un poeta di cattivo gusto. Riducendo ai giusti termini queste fantasie, noi crederemo semplicemente, perchè questo ricaviamo dalle fonti, che nei locali addetti ai misteri ci fossero, come in tutti i templi greci, delle statue della divinità; null'altro dicono gli scrittori [1] e null'altro è lecito affermare.

Accanto a questa leggenda delle processioni e delle rappresentazioni, un'altra se ne formava: che nei misteri ci fosse una specie di ricostruzione scenografica dei due regni oltremondani, per modo che l'iniziazione consisteva essenzialmente in una specie di viaggio attraverso gli Elisi e l'Ade. La certezza su questo punto è assoluta.

Questa tradizione che, se non erro, risale essa pure al Lobeck, ha le sue radici in un grosso abbaglio, perchè taluni luoghi di scrittori antichi furono riferiti ai misteri mentre vanno invece riferiti agli Inferi, così che si venne ad attribuire ai misteri ciò che quelli dicevano dell'oltre tomba. Nè vi fu chi riflettesse che, se era ovvio che scrittori antichi parlassero con tanta evidenza delle rappresentazioni elisiache o infernali, che erano notissime anche al volgo, non altrettanto naturale era che rivelassero con tanta disinvoltura i più gelosi segreti dei misteri: così che da Lobeck a noi la tradizione interpretativa di queste testimonianze non ebbe un solo attimo di esitazione.

Il fondamento di essa è costituito, quasi unicamente, da un celebre passo di Plutarco [2], che fu costantemente riferito agli Elisi.

Plutarco comincia col chiedersi come mai, se la credenza nella immortalità è antichissima, sia poi tanto antica la paura della morte. E stabilisce, come punto di partenza,

---

[1] Per es. HIMER. *Ecl.* I 83, X 131, XXXI 304; IAMBL. *De myst.* II 10, 53.

[2] PLUT. *De anima* fr. VI Bernardakis = STOB. *Flor.* CXX 28 p. 107 Meinecke. Dal Wyttenbach in poi questo passo è attribuito a Plutarco invece che a Temistio, secondo la tradizione. MAASS (p. 303 s.) crede verosimile che sia di Temistio. WETTER (*Phos* Upsala 1905 p. 18) lo attribuisce a Temistio. Per la nostra discussione ciò non ha importanza. Il Wetter crede che il passo si riferisca sì alla vita oltremondana, ma secondo quel che si vedeva nei misteri.

che la mutazione contenuta nella morte non ha in sè nulla di grave, ma si tratta di giudicare se questa mutazione è in meglio o in peggio.

L'etimologia della parola dimostra che la morte è riposo e la cessazione di una grande angustia contro natura. In questa mutazione avviene all'anima quel che avviene all' iniziato, che da prima subisce ansie e terrori e poi arriva alla felicità: avviene in questa mutazione ciò che in altri casi, dove una sensazione piacevole che sopravviene ci dà bensì piacere, ma non per questo dalla mancanza della sensazione noi riceviamo dolore, perchè la sensazione non si risente, per la consuetudine di ciò che è contro natura; ma si riceve il dolore quando avvenga una mutazione secondo natura. Così l'anima, per la comunanza col corpo, non si accorge di essere oppressa da ciò che è contro natura: sente però sollievo quando viene sciolta dalle attività determinate dal corpo dalle quali è angustiata, e libera da esse desidera di riposare, essendo la sua attività naturale l'osservare, il ragionare, il ricordare. Ma a questi suoi propri piaceri non si rivolge, vincolata com' è al corpo. E come Odisseo si tiene stretto al caprifico non per amore di esso ma per timore di Cariddi, così l'anima è vincolata al corpo non perchè lo ami ma per il timore dell' ignoto, contenuto nella morte. Gli dèi, infatti, non tengono legata l'anima al corpo con vincoli carnali ma con un solo e unico vincolo: l' ignoranza di ciò che sarà dopo morte, la quale fa sì che essa, temendo l' ignoto, resti vincolata al corpo. Che se l'anima sapesse con certezza ciò che attende gli uomini dopo la morte, nulla la potrebbe trattenere.

In questo ragionamento è inserita, là dove si parla delle emozioni degli iniziati, una descrizione che fu intesa come riferibile ai misteri.

Dice Plutarco: « Allora l'anima ha una impressione come quella degli iniziatisi nei grandi misteri: perciò anche la parola s'accorda con la parola e l'azione all'azione, del morire e dell' iniziarsi. Errori da prima e avvolgimenti spossanti e certi viaggi inquietanti e senza fine attraverso il buio: indi, prima del termine, tutti gli spaventi, paura e tremore, sudore e stupore: e dopo questo una certa luce mirabile si fa di contro e lo accolgono siti puri e prati in cui sono voci

e balli e pompa dignitosa di sacre audizioni e parvenze divine. Tra le quali l'uomo, perfetto ormai e iniziato, divenuto libero e sciolto, aggirandosi, incoronato celebra le orge e conviene con uomini santi e puri, qui guardando la profana e impura torma dei viventi che si calca e si accozza nel molto fango e nel buio sotto di lui, persistendo per miscredenza nei beni di colà. Poichè colà comprenderesti esser contro natura che al corpo l'anima sia abbracciata e congiunta» [1].

Già la chiusa stessa dovrebbe di per sè sola dissipare l' impressione, a prima vista giustificabile, che questa descrizione si riferisca ai misteri perchè in essi non vi poteva essere alcuna dimostrazione di fatto che l'anima sia unita contro natura al corpo; quel *colà* deve riferirsi non già ai misteri o al luogo dove la iniziazione avveniva, ma all'oltre tomba, perchè solo dopo la morte l'anima può aver coscienza della sua vera natura. A priori non si comprende perchè Plutarco avrebbe introdotto nel suo brano questa lunga descrizione che non giova al suo assunto.

Ma si osservi di quante assurdità essa sarebbe gremita se dovesse riferirsi alle iniziazioni. Se l'aggirarsi in mezzo ai prati felici, che Plutarco descrive, era una delle cerimonie attraverso le quali l' iniziando deve passare, è chiaro che coloro che compievano questo rito non erano ancora nè iniziati nè, meno ancora, puri e perfetti: e allora non si capisce come mai Plutarco chiami perfetto ormai e iniziato colui che sta compiendo questo rito. E poi, chi sono questi altri uomini santi e puri con i quali egli viene a trovarsi? Se sono iniziandi, insieme ai quali egli sta com-

---

[1] τότε δὲ (nella morte) πάσχει (l'anima) πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι· διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις, καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανόμενος ὀργιάζει, καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

piendo la iniziazione, è strano che sieno chiamati puri e santi dal momento che, tutto al più, sono solo sulla via di compiere la purificazione e ottenere la santificazione: e se sono realmente puri e santi, cioè iniziati, non è chiaro come un iniziando, che sta compiendo talune cerimonie, possa trovarsi insieme con gli altri che hanno già subito questa iniziazione. E ancora: se l'arrivo a questi prati felici è una seconda fase iniziatoria che segue alla prima, e se questa prima fase — come dice Plutarco — si svolge nel buio mentre l'altra avviene nella luce, non si comprende come ciò potesse avvenire, dato che le due fasi rituali avvenissero nel *medesimo* ambiente che avrebbe dovuto essere buio e insieme illuminato. Solo si può ammettere che le due fasi si svolgessero *successivamente*, prima nel buio e poi nella luce, perchè Plutarco dice che colui che è arrivato vede coloro che non sono ancora iniziati nel buio e nel fango: vale a dire che le due fasi iniziatorie, contro il buon senso, avrebbero dovuto svolgersi contemporaneamente. E nemmeno si può pensare che queste due fasi si svolgessero in due ambienti diversi, l'uno illuminato e l'altro oscuro, per la semplice ragione che, se coloro che erano arrivati alla seconda fase potevano vedere coloro che ancora erano alla prima, i due ambienti dovevano essere comunicanti tra loro: e allora la luce del secondo ambiente doveva per forza arrivare al primo locale, che dunque non poteva dirsi buio. E nemmeno si comprende come mai colui che era pervenuto ai prati felici potesse vedere *sotto di sè* gli altri iniziati che erano alla prima fase, perchè se questa espressione si deve riferire, come è inevitabile, al fatto che le due fasi si svolgevano in due locali sovrapposti, non ancora si capisce come gli iniziandi della seconda fase (al piano superiore) potessero vedere quelli della prima fase (al piano inferiore): non certo attraverso il pavimento. E finalmente l'avverbio *colà*, che localizza quei beni che gli increduli perdono per paura della morte, non ha senso se si riferisce a quei fittizi luoghi beati, attraverso ai quali gli iniziati sarebbero passati, perchè questo bene non era già contenuto nelle cerimonie della iniziazione, ma veniva raggiunto, dopo la morte, da coloro che avessero subito questa iniziazione.

Se si ammette, invece, che Plutarco parli della morte e restringa il paragone tra essa e i misteri alle sole sensazioni

dell'anima, simili secondo lui a quelle che provano gl'iniziandi passando dal terrore al piacere, allora la descrizione viene naturalmente a riferirsi agli Inferi. E ciò dimostra anche il fatto che le parole di Plutarco si accordano alle rappresentazioni escatologiche, specialmente orfiche, a noi note.

Prima di tutte, quella che Aristofane fa nelle *Rane* per bocca di Eracle. Questi preannunzia a Dioniso che, dopo aver attraversato lo Stige, incontrerà prima un mare di fango e di lordura in cui sono gli empi immersi, e poi arriverà ai prati luminosi dei beati. La concordanza tra le due fasi successive, descritte in Plutarco e in Aristofane, è perfetta: e non si può spiegarla supponendo che anche Aristofane voglia alludere alle cerimonie dei misteri perchè ciò, nell'Atene del V secolo, dove la legge imponeva tirannicamente il segreto intorno ai misteri, e in un poeta conservatore come Aristofane, è assolutamente inconcepibile.

La parola *bórboros* usata da Plutarco per indicare il fango in cui stanno i non iniziati, è parola costantemente usata nelle descrizioni escatologiche orfiche:[1] e la descrizione dell' iniziato che vede sotto di sè i non iniziati è in perfetta armonia con le dottrine orfiche. Platone dice che l' iniziato si troverà, dopo morto, con gli dèi, e il non iniziato nel fango[2], vale a dire il primo *in alto* e il secondo *sotto di lui*; e Pindaro dice che le anime degli empi si aggirano sotto il cielo, sulla terra, e quelle dei pii nel cielo[3]: dunque le une in basso e le altre in alto; e l'erebo, o baratro, verso il quale,

---

[1] AR. *Ran.* 145: βόρβορον πολύν. PLAT. *Phaed.* 13 p. 69 C: ἐν βορβόρῳ κείσεται; OLYMPIOD. *Ad. Plat. Remp.* II 363 C: ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν Ἅιδου; ARIST. *Or.* XIX I p. 421 Dindorf: ἐν σκότῳ καὶ βορβόρῳ; PLOTIN. *Enn.* I 6, 6: ἐν βορβόρῳ In un inno orfico del grande papiro magico di Parigi, Persefone è detta βορβοροφόρβα (v. 1416 Wessely); Luciano ricorda un oracolo del falso profeta Alessandro in cui è detto che Epicuro nell'Ade siede ἐν βορβόρῳ (LUC. *Alex.* 25).

[2] PLAT. *Phaed.* 13 p. 69 C: ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος ἐς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

[3] PIND. fr. 132 Bergk-Schroeder: Ψυχαὶ δ' ἀσεβέων ὑπουράνιοι γαίᾳ ποτῶνται | ἐν ἄλγεσι φονίοις ὑπὸ ζευγλαῖς ἀφύκτοις κακῶν, | εὐσεβέων δ' ἐπουράνιοι ναίουσαι | μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδουσιν ἐν ὕμνοις.

secondo Plutarco stesso, sono condotte le anime degli empi [1], non può logicamente concepirsi se non *sotto* al luogo in cui stanno i pii, più in basso. Ancora più chiaro ciò appare in Proclo dove immagina in alto, nel cielo, la divina e felice vita dei pii, sotto la terra la vita della pena, e in mezzo, tra le due, la regione dove avviene il giudizio [2]. Qui davvero si può dire, come Plutarco, che i beati vedevano *sotto di sè* gli empi in atto di scontar la pena. Del resto la concezione orfica che l'anima, liberata dal corpo, salisse all'etere [3], implica sempre la stessa concezione del beato in alto e dell'impuro sotto di lui.

Si badi ancora ai particolari di questa descrizione di Plutarco. Egli parla di una luce mirabile, e questa è ricordata spesso nelle descrizioni elisiache orfiche [4]; Plutarco parla di prati e questo è il termine tipico per denotare gli Elisi [5],

---

[1] Plut. *De lat. viv.* p. 1130 D Bernardakis: ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοσίως βεβιωκότων καὶ παρανόμων ὁδός ἐστιν, εἴς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον ὠθοῦσα τὰς ψυχάς.

[2] Procl. *In Plat. Remp.* II 132 s. Kroll: ἡ μὲν γὰρ τῆς ἀπολαύσεως καὶ εὐδαιμονίας ζωὴ ἐν οὐρανῷ ὡς θεία τίθεται, ἡ δὲ τῆς δίκης εἰς τὴν μέσην φέρεται χῶραν, ἡ δὲ τῆς ποινῆς ἀξία διὰ τοῦ ξίφους ὑπὸ γῆς.

[3] *Carm. aur.* v. 70-71: ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον 'ελθῄς, ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός. Jambl. *Protr.* III p. 16 Pistelli: τὸ ἀπολιπεῖν τὸ σῶμα καὶ μεταστῆναι εἰς τὸν αἰθέρα, μεταλλάττειν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἰς τὴν τῶν θεῶν καθαρότητα. Kaibel *Epigr.* 21: 'Αιθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθὼν τῶνδε. *Ivi* 41: ψυχὴν καὶ ὑπερφιάλους διανοίας αἰθὴρ ὑγρὸν ἔχει, σῶμα δὲ τύμβος τόδε.

[4] Pind. fr. 129-130 Bergk-Schroeder: τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου. Arist. *Ran.* 155: ὄψει τε φῶς κάλλιστον. Ps. Plat. *Ax.* 13 p. 371 D: εὔκρατος ἀήρ, χεῖται ἁπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος. Abel 154 Kern 222: ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο. Verg. *Aen.* VI 140: *largior hic campos aether et lumine vestit purpureo.*

[5] Ar. *Ran.* v. 450: λειμῶνας ἀνθεώδεις. Ps.-Plat. *Ax.* 13: λειμῶνες ἄνθεοι ποικίλοις ἐαριζόμενοι. Pind. fr. 128-130; φοινικορόδοις τ' ἐνὶ λειμώνεσσι; Abel fr. 154: ἐν καλῷ λειμῶνι. Lam. orfica Kaibel *IGSI* 642. Diels *Vorsokr*[3] II p. 177 n. 20: λειμῶνας τε ἱερούς. Verg. *Aen.* VI 938; *Amoena virecta.* Λειμῶν era detto il luogo in cui sedevano i giudici infernali (Plat. *Resp.* X 614; Procl. *In Plat. Remp.* II p. 128, 17, p. 132, 25 p. 133, 19 Kroll. V. anche Plut. *De fac. in orbe lun.* p. 943 C).

e tipiche, nella escatologia orfica, sono le danze e le corone di cui parla Plutarco [1]. Così potremmo connettere le voci e le audizioni di cui si parla, con i canti e i suoni di cui si dilettano gli iniziati nell'oltre tomba [2], e di cui parla Plutarco stesso nel mito di Tespesio [3], dove sono evidenti gli elementi orfici [4]. E potremmo infine connettere la comunanza con gli altri beati con i colloqui sapienti degli iniziati negli Elisi e le liete accoglienze nel mito di Tespesio [5].

Tutto ciò dimostra dunque che Plutarco descrive gli Inferi, non i misteri, e paragona la vicenda di sensazioni dell'anima che arriva agli Inferi con quelle dell'iniziando nell'atto che subisce le varie cerimonie. Plutarco concepiva la morte come un rapido succedersi di sensazioni angosciose e piacevoli [6] e nel trattato *Intorno alla faccia che è nella luna* usa, un'altra volta, per esprimere questo pensiero, un parallelo tra morte e iniziazione. « Ogni anima — dice — appena resa libera dalla morte, vagola alcun tempo nella regione

---

[1] Ar. *Ran.* v. 374 : χῶρει νῦν ; cfr. vv. 444, 449. Plut. *Non posse suav. vivi* p. 1105 A : χορεύοντες. Diosc. in *Anth. Pal.* VII 31 : ὄφρα καὶ ἐν Δηοῦς οἰνώμενος ἁβρὰ χωρεύσῃς. Verg. *Aen.* 644 : *pars pedibus plaudunt choreas*. Tib. I 3 59 : *hic choreas cantusque vigent*. Plat. *Rep.* II 363 C : ἐστεφανωμένους. Lam. Kaibel *IGSI* 841, 1. = Diels *Vorsokr*[3]. II p. 176 n. 19 : ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου.

[2] Pind. fr. 132 : μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδουσιν ; fr. 129-130 : τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται. Ps.-Plat. *Ax.* 13 : μουσικὰ ἀκούσματα. Verg. *Aen.* VI 657 : *laetumque choro paeana canentes*. Tib. I 3, 59 : *hic choreas cantusque vigent*.

[3] Plut. *De sera num. vind.* p. 565 F. : τὸν τόπον ἐν κύκλῳ κατεῖχε βακχεία καὶ γέλως καὶ πᾶσα μοῦσα παιζόντων καὶ τερπομένων.

[4] Alla punizione dei dannati presiede Adrasteia : vi è un sito dal quale Dioniso salì all'Olimpo portando con sè Semele, e vi è un luogo che segna il punto di arrivo di Orfeo nella sua catabasi.

[5] Ps-Plat. *Ax.* 13 : διατριβαὶ δὲ φιλοσόφων ; Plut. *De lat. viv.* 1130 D : διατριβὰς ἐν μνήμαις καὶ λόγοις τῶν γεγονότων καὶ ὄντων. Plut. *De sera n. v.* p. 565 F : αἱ ψυχαὶ.... πρὸς ἀλλήλας ἐφιλοφρονοῦντο.

[6] Plut. *De ser num. vind.* 22 p. 563 E : ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσε (Tespesio) τὸ φρονοῦν τοῦ σώματος, οἷον ἄν τις ἐκ πλοίου κυβερνήτης εἰς βυθὸν ἀπορριφθεὶς πάθοι τὸ πρῶτον, οὕτως ὑπὸ τῆς μεταβολῆς ἔσχεν· εἶτα μικρὸν ἐξαρθεὶς ἔδοξεν ἀναπνεῖν ὅλος καὶ περιορᾶν πανταχόθεν, ὥσπερ ἑνὸς ὄμματος ἀνοιχθείσης τῆς ψυχῆς.

che sta tra terra e luna. Poi le anime empie scontano la pena, e le anime pie vi si indugiano solo quanto occorre alla purificazione dai miasmi del corpo e poi, come se tornassero dall'esilio, godono una gioia mista di trepidazione e terrore, quale provano gli iniziati [1] ». Anche qui il paragone avviene solo nelle sensazioni: chè tra questo mondo fantastico, tra terra e luna, e le scene o gli ambienti dei misteri non vi era certo nulla di comune; e la stessa successione di tenebre e di luce, di terrore e di letizia, è descritta nelle *Rane* di Aristofane con riferimento ai misteri eleusini [2].

Non vi è dunque alcun dubbio, come ho detto, che questo luogo di Plutarco si riferisca agli Inferi e non ai misteri. Eppure tutta la scienza concordemente lo riferì ai misteri, fondando quasi del tutto su di esso la sua concezione scenografica di essi. La gloria di questo grosso equivoco va tutta, se non erro, al Lobeck [3] dal quale la scienza l'accettò [4] senza mai discuterlo, con una veramente strana acquiescenza che sa molto di pigrizia; e quanto in realtà questo errore possa influire sulla ricostruzione del drama mistico è provato da

---

[1] PLUT. *De fac. orb. lun.* p. 943 B.: γεύονται χαρᾶς οἵαν οἱ τελούμενοι μάλιστα θορύβῳ καὶ πτοήσει συγκεκραμένην μετ' ἐλπίδος ἡδείας ἔχουσι. Una frase frammentata nello stesso luogo diceva circa: διὸ προσέοικε τῷ τελευτᾶν ἐν αὐτῇ (Demetra) τὸ τελεῖν.

[2] AR. *Ran.* 272 s. 312 s.

[3] LOBECK p. 61: *Animos corporis vinculis recens solutos auraeque coelestis contactos similes fore initiatis, quos principio tenebris et horrore circumfundi, deinde vero eos excipere* φῶς θαυμάσιον καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων.

[4] GUIGNIAUT in *Mém. Institut.* XXI 1857 II parte, p. 57; LENORMANT *Id.* XXIV 1861, I p. 443; K. O. MÜLLER in ERSCH-GRUBER *Allgem. Encycl. d. Wissensch.* Sez. I Vol. 33 p. 285; DECHARME *Myth. de la Grèce* p. 371: W. FURTWAENGLER *Die Idee d. Todes in d. Mythen d. Griechen* p. 341; PRELLER in PAULY *Realenc.* III p. 107; FOUCART in *Mem. Inst.* XXXV 2, p. 56. Cfr. p. 63; GRUPPE *Gr. Mythol.* I p. 53; DIETERICH *Nekyia* p. 65, 1; ROHDE *Psyche*[3] I p. 301; FARNELL *Cults of the gr. states* III p. 179; PERDELWITZ *Die Mysterienrel. und. d. Problem d. I Petrus briefes* pp. 78 e 83; LOISY in *Revue hist. liter. rel.* 1913 p. 205, *Les mystères payens et le myst. chret.* (Paris 1919) p. 63; HALLIDAY *The pagan ground of early christ.* (Liverpool 1925) p. 272; NOACK *Eleusis* (Berlin 1927) p. 236.

ciò: che recentemente il Gruppe, opponendo alla mia ricostruzione soggettiva la vecchia concezione oggettiva, non fece in realtà, che parafrasare Plutarco. « Il credente — dice il Gruppe — i cui nervi erano fortemente irritati già dal lungo pellegrinaggio fino a Eleusi, poi dalla pia attesa nel semioscuro tempio delle iniziazioni, e dalla musica che verosimilmente vi riecheggiava dall'alto, e inoltre, sul far della notte, dall'aggirarsi nella oscurità, e finalmente dall' improvviso accendersi della luce, riportava la certezza della sua salvezza quando vedeva il salvatore nel liknon e il ierofante annunziava ad alta voce a quelli che aspettavano fuori: La forte ha generato il forte » [1].

Un altro luogo che si riferisce pure al mondo ultraterreno e che fu, per la medesima ragione, riferito ai misteri, leggiamo nel Fedro.

Dice Platone, riferendosi alla esistenza che le anime conducono prima di iniziare la vita terrena: « Senonchè era pur lecito allora scorgere la splendente bellezza, quando, in una col beato coro, seguendo noi Giove, e gli altri ad altro tra gli iddii tenendo dietro, e sì d'una beata visione e contemplazione fruivamo e sì ci iniziavamo in quella iniziazione che si deve tra tutte avventurosissima dimandare, la quale noi celebravamo sendo noi medesimi interi ed inesperti di tutti quanti i mali che nel prosieguo del tempo ci aspettavano, ad intere e schiette e costanti e beate parvenze misteriosamente introdotti e fattine spettatori, puri come eravamo in pura luce e non sepolti in questo che ora corpo dimandiamo, conducendocelo attorno a guisa d'ostriche fatte in esso prigioni » [2].

Che questo luogo si riferisca a una vita anteriore alla vita terrena è provato dall'ultima frase relativa al corpo, in cui le anime vengono imprigionate secondo la dottrina orfica, sicchè non parrebbe possibile il minimo dubbio. Invece Carlo Lenormant non solo lo riferì ai misteri ma osò pensare che in questo discorso Platone adombrasse, sotto una voluta imprecisione, le cerimonie misteriche. « Les appa-

---

[1] GRUPPE in *Phil. Wochenschr.* 1921 p. 247.
[2] PLAT. *Phaedr.* I p. 50 B.

ritions y seront *entières*, donc dans les mystères on ne montrait souvent qu'une partie des figures ou bien il y en avait de mutilées ou d' incomplètes; elles seront *simples* et *claires*, donc les apparitions éleusiniennes devaient être quelque fois compliquées et surchargées d'attributs incompréensibles; elles seront *immuables*, donc à Eleusis les apparitions se succedaient les unes les autres »[1]. Il Foucart, che pure respinge questo voler trovare a tutti i costi quel che si cerca, vede anche lui l' inesistente in questo luogo. Platone, secondo lui, « a voulu dire que les révelations les plus instructives qui puissent être faites aux hommes, telles que les apparitions des mystères, sont incomplètes et fugitives en regard des vérités que l'âme a contemplées avant d'être enfermée dans le corps. Mais, tout en marquant la distance qui sépare ces deux ordres d'apparitions, Platon les a comparées, et le fait même qu'il les a rapprochées prouve qu'il leur reconnaissait une qualité commune. A des degrés fort inégaux les unes et les autres procuraient à l'homme une connaissance directe des realités divines, connaissance qui ne résultait pas du raisonnemant mais de l'intuition. Comme les apparitions du monde céleste donnaient aux âmes, sans effort et sans empêchement, la pleine notion des idées éternelles, dont le souvenir ne devait plus s'effacer, de même, dans un cercle plus restreint et par une vue moins claire, apparaissaient aux mystes les divinités du monde inferieur, menaçantes ou secourables; en un instant, ils voyaient des yeux du corps ce qu'aucune science humaine n'aurait pu leur apprehendre. Si l'on tient compte des allusions que j'ai citées plus haut, telle est la conclusion, qu'il est permis, sans trop de subtilité, de tirer du passage du Phaedre, sur l' importance et le rôle des *phásmata* dans l'initiation »[2].

E invece è evidente che Platone non ha voluto dir niente di tutto questo, e che tutto si riduce al paragone tra le visioni, che le anime hanno in quel mondo superiore, e le cose (che non appare in che consistessero) mostrate agli iniziati, le quali potevano essere statue, pitture, fiaccole, simboli.

---

[1] LENORMANT in *Mem. Acad. Inscr.* XXIV 1861 p. 373.
[2] FOUCART p. 397-8.

Ma il Foucart aveva la idea fissa del viaggio oltremondano dei misti, e per questo finisce con trovare un'altra allusione in un altro luogo di Platone, in cui questi spiega come non ci sia che un unico e semplice sentiero che conduce all'Ade, ma come l'anima ci venga condotta dal suo demone attraverso molte e complicate vie. « Il sentiero — narra Platone — non è come Telefo di Eschilo dice, poichè quegli dice che una semplice via porta all'Ade e nè semplice nè una pare a me. Perchè non avrebbe bisogno di guida; perchè niuno verosimilmente sbaglierebbe in alcun luogo essendoci una sola via. Ora pare invece che vi sieno biforcazioni e molti trivi; lo dico concludendo dalle cose sante e giuste di quaggiù » [1].

A che cosa allude Platone con quell'accenno alle « cose giuste e sante di quaggiù » ?.

Olimpiodoro ritenne che l'allusione si riferisse ai sacrifici che si solevano celebrare nei trivi a Ecate [2]: e questa spiegazione fu accettata dal Wyttenbach [3], dal Lobeck [4], e dallo Stallbaum [5], intendendola come riferentesi in modo generico ai sacrifici mortuari. Lo Heimdorf [6] invece pensò che quell'allusione andasse ai misteri, ai quali in niun modo le parole di Platone possono riferirsi; ma fu combattuto dal Lobeck e dallo Stallbaum. Ed ecco che ora il Foucart riprende la vecchia idea del Heimdorf e la fa sua.

Ma il vero senso delle parole di Platone non può essere quello che afferma Olimpiodoro, perchè l'uso di celebrar dei sacrifici a Ecate Trivia non contiene punto la prova che simili trivi esistano nell'oltre tomba. La spiegazione vera è data da Proclo, assai più vicino al pensiero platonico e assai più profondo interprete del suo pensiero: « Nel Fedone dimostra ciò che è detto nei misteri, che noi uomini siamo

---

[1] PLAT. *Phaed.* 108 A.

[2] OLYMPIOD. p. 158 Finckh: ὁ Σωκράτης διχῇ δείκνυσι. φιλοσόφως μὲν ἀπὸ τοῦ δεῖσθαι τὰς ψυχὰς τῶν ἡγεμόνων· μιᾶς γὰρ οὔσης ὁδοῦ μὴ ἂν δεηθῆναι τῶν ἀγόντων· ἱερατικῶς δὲ ἀπὸ τῶν ἐν τριόδοις τιμῶν Ἑκάτης.

[3] WYTTENBACH *Platonis Phaedon* (Lugd. Bat. 1810) p. 293.

[4] LOBECK p. 1343.

[5] STALLBAUM *Platonis opera* (Gotha 1846) I p. 213.

[6] Citato da LOBECK *l. c.*

in una cotale posizione.... e adducendo i misteri per le differenti sorti dell'anima che giunga purificata o impura all'Ade, e congetturando dai sacri riti e dai patrii costumi le biforcazioni e i trivi.... e le vie in su e in giù di cui narrano i poeti e le sofferenze dionisiache e i peccati titanici, i trivi dell'Ade e l'aggirarsi e tutte le cose cotali »[1].

Qui noi apprendiamo il vero contenuto della allusione platonica: essa mira a quella stessa origine donde Platone dedusse la dottrina del corpo-tomba, e le sofferenze di Dioniso e la colpa dei Titani: cioè l'orfismo. L'orfismo insegnava infatti che vi erano nell'Ade due vie, l'una a destra, verso gli Elisi, per i giusti, l'altra per gli ingiusti verso l'Ade[2]; e tra le lamine orfiche ve n' è una che insegna all'anima a evitare la sinistra[3], e un'altra glorifica il defunto perchè, andando verso destra, ha raggiunto i prati di Persefone[4].

Platone si riferisce dunque a questo mito, secondo il quale infatti era difficile prender la via giusta senza una guida che gli orfici sostituivano con le indicazioni scritte sulla laminetta d'oro; e con una frase volutamente oscura accenna alle dottrine orfiche dell'oltre tomba.

Nulla nè di più nè di diverso si può vedere in questo luogo. Ma il Foucart, che pure non ignora quanto abbiamo detto, vuol vederci a forza la prova che « dans le telesterion, les initiés voyaient des choses qui les instruisaient sur les chemins des enfers et sur la route à suivre »[5]; e per arrivare a questa conclusione forza il testo traducendolo: « comme je le coniécture d'après ce qui se pratique ici dans nos cérémonies »!

Il meno significante tra i testi dai quali si volle a forza cavare un senso che non hanno, è un passo del *Tragitto* di Luciano. Megillo e Cinisco stanno avanzando a stento nella tenebra dell'Ade e il primo chiede al secondo: « Dimmi, Ci-

[1] PROCL. *In Remp.* I 85 Kroll.
[2] PLAT. *Gorg.* p. 524 A; *Rep.* X 13 p. 614 C.
[3] KAIBEL *Inscr. gr. Sic.* II 636; DIELS *Vorsokratiker*[3] II p. 175, 17: εὑρήσσεις δ' 'Αιδάο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην... ταύτῃ τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
[4] KAIBEL *IGSI.* 642; DIELS *Vorsokratiker* II[3] p. 177 n. 20 χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορῶν λειμῶνάς τε ἱερούς κατὰ τ' ἄλσεα Περσεφονείας.
[5] FOUCART p. 398.

nisco, chè si sa che fosti iniziato nei misteri eleusini: non ti pare che quaggiù sia come colà?»

«Certamente — risponde Cinisco. — Ecco almeno una donna con torcia che gitta occhiate terribili e minacciose. Che sia dunque una furia?» E Megillo: «Così mi pare dall'aspetto»[1]

K. O. Müller vide in questo passo la prova che nei misteri si mostravano agli iniziati gli orrori dell'Ade[2]; seguìto dal Maass che ci aggiunse di suo vedendoci una prova che nei misteri non solo si rappresentava il ratto di Core ma altresì si mostrava l'Ade con tutti i suoi abitanti[3], e dal Preller che rincarò la dose[4], finchè il Foucart trovò addirittura che Cinisco «affirme une similitude complète entre ce qu'il voit aux enfers et ce qu'il avait vu autre fois dans l'initiation d'Eleusis», e vede nel passo di Luciano la conferma che «les initiés voyaient les régions de l'autre monde, ses habitants et la route qui devait les conduire en présence du maître de l'enfer»[5]. È chiaro invece che l'allusione di Luciano, come in questo caso ben vide il Lenormant[6], si restringe alle tenebre e forse anche alla torcia. Del resto è curioso che Cinisco, un iniziato, non riconosca la Erinni e la riconosca invece l'altro che non è iniziato.

E su simili fondamenti potè il Preller pensare che gli iniziati venivano condotti attraverso una riproduzione degli Elisi e del Tartaro, e il Foucart potè affermare che «le voyage des mystes à travers les regions du monde inferieur figurée dans le telesterion est un fait *généralement admis*»[7].

Così dunque si venne formando la «scienza dei misteri». La sua storia è una storia di amplificazioni e quasi falsificazioni incredibili, mediante le quali si fece dire ai testi quel che si voleva che dicessero, costruendo per forza una tradizione falsa, la quale avrebbe dovuto crollare di fronte ai ri-

---

[1] LUC. *Catapl.* 22.
[2] K. O. MÜLLER in ERSCH-GRUBER *Allgem. Enc.* Sez. I vol. 33 p. 285.
[3] MAASS p. 101 n. 123.
[4] PRELLER in PAULY *Realenc.* III 107.
[5] FOUCART p. 401.
[6] LENORMANT in DAREMBERG II 1 p. 577.
[7] FOUCART p. 399.

sultati dell' indagine archeologica. Invece questa tradizione falsa continuò a reggersi anche dopo che l'esplorazione del telesterion aveva dimostrato la impossibilità del drama oggettivo. È veramente incredibile come, per esempio, il Foucart, che conosce perfettamente la costruzione del telesterion e le difficoltà che essa presenta per la sua stessa idea [1], non avverte il contrasto che sorge tra questa costruzione, che esclude la possibilità di una scenografia, e la sua concezione scenografica per amor della quale egli tortura i testi, parafrasandoli invece di tradurli, e battezzando le sue parafrasi per tanti *textes positifs*.

Di simili e anche maggiori violenze ai testi, ci offre numerosi esempi il libro del Toussaint intorno al paolinismo. Il Toussaint afferma, per esempio, che nei misteri orfici c'erano delle rappresentazioni teatrali che mostravano l'Ade, in base a un passo di Plutarco dove invece si parla della pianura della verità la quale contiene l'universo e tutti i modelli delle cose, i quali l'anima che è vissuta bene può vedere ogni diecimila anni, e che è dato vedere solo in sogno [2]: e afferma che nei misteri eleusini c'erano pure di simili rappresentazioni in base a un passo di Galeno [3], dove si esorta il lettore a porgere un'attenzione maggiore che se fosse iniziato nei misteri, e a uno di Diodoro [4] dove manca ogni accenno a simili scenografie. Ma questo non è ancor nulla: chè il notissimo passo del Convivio di Platone, dove Alcibiade paragona Socrate a un libro che a chi lo apre rivela all' interno preziose immagini [5], serve al Toussaint come testimonianza di fenomeni ipnotici e subcoscienti!

---

[1] FOUCART pp. 350 s. 413.

[2] TOUSSAINT *L'hellenisme de l'apôtre Paul* (Paris 1921) p. 60. Il passo di PLUT. (*De def. orac.* 22) contiene solo una delle consuete metafore tratte dal linguaggio dei misteri dove dice che il sonno serve a introdurre alle visioni del mondo supero come qui le migliori delle iniziazioni.

[3] TOUSSAINT p. 62. GAL. *De usu part.* VII 4 (III p. 576 Kühn). Gal. dice: Porgimi maggiore attenzione che se, iniziato nei misteri eleusini o samotraci o in altro simile sacro mistero, tutto tu fossi volto alle cose fatte o dette dal ierofante.

[4] DIOD. V 49.

[5] PLAT. *Conv.* 216 E.

II.

LA RICOSTRUZIONE DEL *DISCORSO TEOLOGICO* DI ERACLITO

I commenti di Ippolito hanno l' inestimabile pregio di permetterci di annodare intorno a un' idea centrale riconoscibile i frammenti da lui citati; e cioè di consentire almeno un ragionevole tentativo di ricostruzione filosofica dell'opera del filosofo.

Questo risultato, tanto facile quanto importante, sarebbe stato raggiunto da un ventennio se la critica non avesse nutrito da un lato un ingiustificato disprezzo per Ippolito, e da l'altro una non meno ingiustificata confidenza nella propria acutezza, esimendosi così da quella ricerca che noi abbiamo voluto tentare, abbandonandosi alle più subbiettive e fantastiche ricostruzioni del pensiero eracliteo, e accozzando o staccando i vari frammenti senza alcun criterio filologico, in base al proprio arbitrio. Da ciò una lunga serie di errori.

Aperse la serie, se non erro, il Bernays, del resto benemerito degli studi eraclitei, affermando che Ippolito aveva il partito preso di dimostrare che il noetianesimo derivava da Eraclito [1]; che in lui c'era l' *intenzione facilmente riconoscibile* di trovare nelle proposizioni eraclitee la fonte delle opinioni eterodosse dei noetiani [2]; che fu questa intenzione polemica a guidarlo nella *scelta* delle citazioni [3]; e che il suo

---

[1] BERNAYS *Neue Bruchstücke des Herakl.* in *Rh. Mus.* IX 1854 p. 246. = *Ges. Abhanbdl.* X (Berlin 1885) p. 77.

[2] BERNAYS *o. c.* ivi: *Die kritische Behandlung derselben* (i frammenti) *darf nie ausser Acht lassen, dass bei ihrer Anführung die geradezu ausgesprochene oder leicht erkennbare Absicht vorwaltet, in dem heraklitschen Satz die Quelle einer heterodoxen Meinung der Noetianer nachzuweisen.*

[3] *O. c.: Die Absicht also, welche den Hipp. zur Anführung heraklitischer Sätze bestimmt und beim Auswählen derselben leitet ist eine polemische.* Cfr. *Herakl. Briefe* (Berlin 1869) p. 11. Questo giudizio trovi ripetuto e accentuato in BODRERO *Eraclito* (Torino 1910) p. 136 nota al fr. 66.

scopo era quello di mostrare che Noeto aveva derivato le sue eresie dal *libro* del filosofo [1].

Tutte e quattro queste proposizioni sono false. Non è esatto che Ippolito avesse il preconcetto di far passare specificamente come eracliteismo il noetianesimo, perchè, come vedemmo, la sua polemica contro Noeto rispondeva al disegno, più vasto e organico, di mostrare che tutte le eresie erano in fondo travestimenti di antiche dottrine filosofiche. Alla dimostrazione di questo pensiero generale nulla importava che Noeto avesse derivato la sua eresia da Eraclito o da qualunque altro filosofo, purchè risultasse che l'aveva tolta da un pagano; e le poche volte che Ippolito, molto naturalmente, insiste sul noto nomignolo di *Oscuro* [2], non bastano per sostenere che egli volesse proprio far derivare l'eresia noetiana dalla tenebra eraclitea. Nè si può parlare di *intenzione*, nel significato tendenzioso della parola, poichè la dimostrazione della identità tra Eraclito e Noeto risponde a un piano generale altrettanto chiaramente espresso e attuato, e non già a un particolare preconcetto. E nemmeno si può pensare che l'apologeta scegliesse con artificio le sue citazioni perchè, come si è veduto, egli le tolse da un solo capitolo dell'opera di lui, e perchè il nesso evidente che lega questi frammenti prova che non furono scelti con furbizia. E finalmente lo scopo della confutazione ippolitea non è di dimostrare con le citazioni che Noeto dedusse le sue eresie *dal* libro di Eraclito, ma invece di mostrare, *col* libro di Eraclito, che l'eretico cristiano era in fondo un epigono del filosofo pagano e che tra i due c'era identità di pensiero.

Ma l'equivoco più grosso sta nella persuasione — che col Bernays anche altri condivisero — che il parallelo istituito da Ippolito tra le dottrine di Noeto e di Eraclito riguardasse il dogma patripassiano [3]. Non occorre notare quanto danno abbia fatto agli studi eraclitei questo equivoco, la cui logica conseguenza fu di sviare gli studiosi da Ippolito, dietro una pesta fantastica, facendo apparire questo come un fanatico

---

[1] *O. c.* ivi: *Er. behauptet.... dass Noetus sein theologischer System.... dem Bucke des Ephesiers entnommen habe.*

[2] p. 450, 45; pp. 442, 51 e 448, 48.

[3] Bernays *Herakl. Briefe* p. 37.

e tendenzioso apologeta, capace perfino di ritrovare in Eraclito proprio la dottrina patripassiana. La verità è invece che la comparazione tra le due dottrine involve *tutti i principi* dai quali esse partivano, e che il noetianismo in tanto era, nel giudizio di Ippolito, una derivazione eraclitea in quanto egli ritrovava nel filosofo di Efeso tutti i fondamenti dell'eresia noetiana, cioè lo spirito stesso che l'animava.

È evidente, dunque, che il Bernays non lesse bene nè comprese l'opera di Ippolito: e si capisce che con simili *criteri fondamentali* [1] egli immaginasse che le proposizioni contenute nel commento ippoliteo al fr. 50 — cioè divisibile-indivisibile, creato-increato, mortale-immortale, verbo-evo eterno, padre-figlio, dio — rappresentassero una specie di indice premesso a tutta la trattazione delle diverse *rubriche* secondo le quali le dottrine noetiane dovevano venir riaddotte ad altrettante proposizioni eraclitee [2], mentre quelle proposizioni sono semplicemente l'esegesi del pensiero contenuto nel fr. 50 [3].

Il Bernays non aveva dunque nemmeno compreso il sistema apologetico di Ippolito. E non si può dire che la critica più recente si mostrasse più avveduta su questo punto. Attraverso il Pfleiderer, secondo il quale il presbitero romano avrebbe messo sul conto di Eraclito l' intera dottrina patripassiana [4] — là dove, se si voglia usare questa espressione, Ippolito ha fatto l' inverso, cioè ha messo l' intera filosofia eraclitea sul conto di Noeto —, giungiamo allo Schultz, che ancora e sempre considera l'apologeta come un polemista animato dal preconcetto di dimostrare la propria tesi con citazioni ben scelte, e non di esporre il sistema di Eraclito [5];

---

[1] *Grundsätze* li chiama il Cron che li accetta e li ripete (*Philologus* N. F. I. 1889 p. 599).

[2] Bernays *Rh. Mus.* ivi p. 248. Cfr. Cron p. 601.

[3] Pensiero che non poteva capire rifiutandosi di accettare la correzione di εἰδέναι in εἶναι già introdotta al suo tempo (*Rh. Mus.* ivi p. 231 = *Ges. Abh.* p. 82; *Anal. Antenic.* III p. 337 = *Ges. Abh.* p. 102).

[4] Pfleiderer *Was ist der Quellepunkt* ecc. p. 368.

[5] Schultz *o. c.* p. 95: *Sie* (cioè gli scrittori cristiani che citano Er.) *wolten nicht das System darstellen, sondern immer nur herausgeben, was für ihren Zweck wichtig war.*

mentre la dimostrazione della tesi ippolitea consiste per l'appunto nella esposizione, comunque fatta, della dottrina di Eraclito.

In generale gli studiosi di Eraclito ignorano il fatto importantissimo che Ippolito ebbe, per la sua stessa attestazione, un libro del filosofo tra le mani e che da questo trasse le sue citazioni. Nè il Tannery nè lo Schäfer studiarono mai, certamente, questa quistione essenziale, se il primo nega che Ippolito avesse mai sott'occhio l'opera del filosofo, e afferma che egli copiò da un dossografo [1], e il secondo, con grande ingenuità, non sa assolutamente dove mai Ippolito pescasse il fr. 63 [2].

È ovvio che una simile generale ignoranza dovette produrre errori di ogni genere. L'errore più frequente consistè nel negare valore alla testimonianza di Ippolito, quando uno qualunque dei frammenti da lui citati riusciva oscuro o strano, invece di rispettare la testimonianza e cercare, con l'aiuto di essa, la soluzione del quesito. Ecco perchè tanto il Mullach quanto lo Schäfer negano che Eraclito potesse mai parlare di una resurrezione, quale è enunciata nel fr. 63; e il secondo afferma, anche contro l'autorità di Ippolito, che quel frammento fu da lui avulso dal contesto [3]. Ecco perchè lo Schuster accusa di mancanza d' intelligenza Ippolito perchè cita due volte i frr. 54 e 55 facendoli servire a due concetti diversi, senza capire che la prima volta egli enuncia la coesistenza di qualità opposte nell'ente e la seconda volta enuncia invece la identificazione degli opposti [4]; senza poi

---

[1] TANNERY *Pour l'hist. de la science hellène* (Paris 1887) p. 199: *Très probablement saint Hippolyte n'a pas sous les yeux l'ouvrage d'Héraclite, il copie simplement un doxographe.*

[2] SCHAEFER *Die Phil. des Her. und die moderne Her.-Forschung* (Leipzig 1902) p. 119: *woher Hippolyt auch dieses Bruchstück genommen haben mag.*

[3] MULLACH al fr. 54: *fallitur Hippolytus carnis resurrectionem quae christianae religionis propria est Heracliti tribuens*; SCHAEFER p. 119.

[4] Le parole d' Ippolito che introducono il fr. 54 la prima volta (ἀφανὴς ὁ ἀόρατος, ἄγνωστος ἀνθρωποις) provano che in quel fr. si parla dell'ente (πατήρ per Ippolito), come indica la limitazione « inconoscibile agli *uomini* »; la seconda volta parifica evidentemente le due *categorie* ἐμφανές e ἀφανές.

dire che qui il testo è lacunoso al punto da consigliare il più prudente riserbo.

Un'altra conseguenza, anche più biasimevole, fu la troppa facilità nel distaccare l'un dall'altro, e ordinare secondo i propri criteri, i frammenti che Ippolito cita, e che evidentemente vanno invece conservati nell'ordine in cui egli li presenta. Ed ecco lo Schuster staccare i due frr. 61 e 62, affermando che Ippolito non potè trovarli vicini l'uno all'altro [1], mentre invece risulta proprio dalle parole di lui che i due frammenti si seguivano, e che il secondo enunciava una conseguenza dedotta dalle premesse espresse precedentemente [2]; e lo Schäfer fare la identica affermazione per il fr. 63 [3].

Non vi è alcun dubbio che in conseguenza di questa soverchia libertà nel maneggiare, separare e accozzare i frammenti citati in Ippolito, alcuni negarono che nella dottrina eraclitea fosse compresa la *ekpyrosis*, affermando che essa è contraria alla dottrina stessa [4]; mentre la maggioranza, fondandosi sull'autorità d' Ippolito e su altre concordi testimonianze antiche [5], lo afferma [6]. A me pare che la testimonianza di Ippolito, già in sè stessa inconfutabile [7], ac-

---

[1] SCHUSTER *o. c.* p. 175.

[2] λέγει ὁμολογουμένως cioè in modo *consentaneo a ciò che ha detto prima*.

[3] SCHAEFER *o. c.* p. 119.

[4] SCHLEIERMACHER *Sämmtl. Werke* (Berlin 1938) III 2 p. 98 s.: LASSALLE II pp. 126-240: SCHAEFER p. 52; BURNET p. 144. Quanto allo Schl. va detto che egli scriveva quando non erano ancora conosciuti i libri V-X di Ippolito: questi furono pubblicati dal Miller nel 1851 a Oxford e la memoria di Schl. su Eracl. uscì nel 1805 in WOLFF-BUTTMANN *Museum für Altertumswiss.* e fu ristampata nel 1838. Lo Schäfer pensa naturalmente che Ippolito non comprendesse lui stesso il senso del frammento che cita: *natürlich versteht nun auch Hipp. selbst.... das genannte Fragment im Sinne der Ekp.*; come se Ippolito avesse avuto sott'occhio dei frammenti, come avviene a noi, e non il libro stesso!

[5] ZELLER *Die Phil. d. Griech.* (Leipzig[5] 1895) I 2 p. 692-3.

[6] DIELS *Herakleitos* p. VI e p. 17; ZELLER[5] I 2 p. 688 s.; GOMPERZ *Les penseurs de la Grèce* trad. Raymond (Paris 1904) I p. 73. V. la critica degli argomenti di Lassalle in ZELLER[5] I 2 p. 692, 4.

[7] V. le osservazioni dello ZELLER[5] I 2 p. 689, 2.

quisti un nuovo lume se la si considera nel quadro generale della dottrina eraclitea, quale noi abbiamo cercato di ricostruirla; perchè in essa la *ekpyrosis* periodica, ben lungi dal contraddire alle teorie eraclitee, ne è il corollario, in quanto procede direttamente dalla identificazione degli opposti, intesa come processo cosmico.

Ma la conseguenza di gran lunga peggiore si ebbe nel riordinamento di questi frammenti ippolitei. Già confrontando la lista della raccolta del Bywater con quella del Diels si avrà un bell'esempio di riordinamento arbitrario. Basti dire che nella raccolta del Bywater i frr. 51, 52, 53, 54, 55 D. portano i numeri 45, 79, 44, 47, 27; e che i frr. 61, 62, 63, 64, 65 D. hanno i numeri 52, 67, 123, 28, 25. Ma chi voglia avere due caratteristici esempi di arbitrio non ha che da leggere i lavori dello Schuster e dello Schultz. Il primo, dopo aver regalato ai due primi *Discorsi* del libro eracliteo (*Dell'universo* e *Politico*) quasi tutti i frammenti esistenti, trovandosi in ultimo a corto di altri frammenti dai quali poter cavare uno schema del terzo *Discorso* (*Teologico*), si studia di ricostruire quest'ultimo dal Cratilo platonico, dopo aver tentato di dimostrare che in esso è contenuto non il pensiero tardivo dei discepoli di Eraclito, ma il genuino primitivo pensiero del maestro; e intorno a questo nucleo, così formato, riunisce i frammenti che gli restano [1] attribuendo al *Discorso teologico* i seguenti: 5 (Schuster 128), 5 (Sch. 130), 5 (Sch. 131), 15 (Sch. 132), 14 (Sch. 133), 42 (Sch. 134), 105 (Sch. 135), 28 (Sch. 136), 79 (Sch. 138), 48 (Sch. 139), 32 (Sch. 140) [2]. Orbene, dei frammenti che Ippolito riporta da un *Discorso* di Eraclito, il quale non può essere che il *Discorso teologico*, nemmeno uno è entrato in questa ricostruzione dello Schuster! Essi furono tutti dispersi e riuniti ad altri frammenti per ricostruire l'uno o l'altro degli altri due *Discorsi*, ai quali non appartenevano!

Ma la palma dell'arbitrio tocca senza alcun dubbio allo

---

[1] SCHUSTER *o. c.* p. 317 s.

[2] Il fr. Sch. 137 consta delle parole ταῦτα αὐδῶ καὶ παρὰ Περσεφόνῃ attribuite a E. nell'epigramma di DIOG. L. IX 16. Il fr. Sch. 136 tratto da POLIB. IV 20 si trova nelle testimonianze di DIELS p. 60, 23.

Schultz che, partendo dalla negazione di ogni valore testimoniale alle fonti, e propugnando il sistema di giungere al pensiero eracliteo « sprofondandosi nello studio dei frammenti stessi » [1], è arrivato ad accozzare i frammenti ippolitei con gli altri frammenti per modo che, tanto per dar qualche esempio, i frr. 50 e 51 hanno il numero 2 e 3; seguono, dopo altri sei frammenti, il fr. 55, indi, dopo tre altri, il 56; poi, separato da un frammento, il 57; indi, dopo ben ventinove frammenti, il 52; poscia dopo altri quattro, il 67; dopo altri sei, il 62; e via dicendo [2].

Eppure un poco di prudenza dovrebbe insegnare la storia dei due frammenti 130 e 126 B. (=5 D.) che il Bywater raccolse da due fonti diverse e pubblicò separatamente, e che in seguito furono ritrovati negli *Oracoli* estratti dalla *Teosofia* di un anonimo del V secolo, dove formano un unico periodo [3]. E così, a furia di annaspare entro la selva dei frammenti, per dar la caccia a un Eraclito fantastico, e per trovare un tipo di filosofo che, comunque, paresse accordarsi con questa enorme confusione, si finì col negare che Eraclito avesse un sistema qualsiasi. Ed ecco il Mariano riconoscere nei frammenti eraclitei una sequela di sentenze prive di nesso, e giudicare come aberrazione il voler trovarci un sistema [4]; ecco la Cardini descriverci un Eraclito di maniera, alieno da ogni sistema, paradossale, incoerente, assurdo [5]; un Eraclito, insomma, al quale fosse possibile attribuire almeno in parte il disordine e l'oscurità che la mancanza di metodo ha portato negli studi eraclitei.

---

[1] SCHULTZ *o. c.* p. 95.

[2] SCHULTZ p. 33 s.

[3] V. NAUMANN *Heraclitea* in *Hermes* XV 1880 p. 606.

[4] MARIANO *Lassalle e il suo Er.* (Firenze 1865) p. 212: « il solo tentativo di ricostruire sistematicamente la dottrina eraclitea, ossia di presentare questa dottrina come un sistema, è un'aberrazione.... vi può essere eccesso maggiore che vedere il sistema nelle sentenze di Eraclito? ».

[5] CARDINI *Eraclito d'Efeso* (Lanciano 1918) pp. 11, 16, 20, 21, « era frammentario aforistico paradossale: lasciava le cose a mezzo per umor nero: parlava a enigmi: scriveva contorto e astruso e contradditorio ». Se così fosse stato ci sarebbe da meravigliarsi che il mondo se ne occupasse tanto.

III.

LA STORIA DEL CRISTIANESIMO E L'ORFISMO

I critici che escludono l' influsso greco nella formazione del pensiero paolino sono relativamente non solo pochi, ma anche — almeno di fronte alla scienza se non alla fede — poco autorevoli, perchè dominati da idee preconcette. In molti teologi appare evidente la tendenza a ridurre al minimo il distacco che tra Gesù e Paolo necessariamente crea la tesi ellenistica, sia per conservare la esclusiva derivazione tradizionale del cristianesimo dalla persona del Salvatore, sia per reagire contro la tendenza a considerar la teologia paolino-luterana come una deviazione del pensiero originario di Gesù e come antidoto all'odierna tendenza extraecclesiastica e antiecclesiastica di ritorno da Paolo a Gesù.

Così spieghiamo, per esempio, la posizione di Feine [1], Titius [2], Heinrici [3], Harnack [4], Deissner [5], e, più di ogni altro, Resch che, come specialista dei *Loghia*, tende naturalmente a ricondurre a questi tutta intera la formazione del cristianesimo, e arriva al punto da negare in Paolo non solo l' influenza greca ma anche gli elementi giudaici, negando ogni nesso tra Luca e il paolinismo e derivando tutto il paolinismo dalla *kainé didaché* di Gesù [6]. Egualmente il mini-

---

[1] FEINE *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus* (Leipzig 1899); *Jesus Christus und Paulus* (Göttingen Leipzig 1902).

[2] TITIUS *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit* (Tübingen 1900).

[3] HEINRICI *Ist das Urchristentum eine Mysterienrel.?* (*Internat. Wochenschrift* 1911 p. 417-430) e *Die Hermesmystik u. das Neue Test.* (1913).

[4] HARNACK *Die Terminologie d. Wiedergeburt und verwandte Erlebnisse in d. ältest. Kirche* (*TU* Ser. III vol. 12) (Leipzig 1918) p. 97-143.

[5] DEISSNER *Paulus u. die Mystik seiner Zeit* (Leipzig 1921).

[6] RESCH *Der Paulinismus und Die Logia* (*TU* Ser. vol. 12) (Leipzig 1904), pp. 517, 582, 609, 637.

stro presbiteriano Strachan cede certo a prevenzioni ortodosse quando vuol costruir tutto intero Paolo sul fariseismo [1]. Con intendimenti ancor più esplicitamente ortodossi il P. Lagrange iniziò una specie di crociata scientifica contro il Loisy, allo scopo di liberar la storia del cristianesimo dall'ellenismo [2]; con lo stesso scopo, in fondo, il professore di esegesi Gresham Machen ha scritto un libro, del resto non privo di meriti, intorno all'origine della religione di Paolo [3], dove nega risolutamente il più piccolo rapporto tra la religione di Paolo e le religioni misteriche; e con propositi di evidente ortodossia il professore di teologia David Smith ha scritto il suo grosso libro su S. Paolo, dove l'apostolo è addirittura rappresentato come il difensore del cristianesimo giudaico contro quello ellenistico [4]. Forse da qualche scrupolo di simil genere fu preso lo stesso Renan quando parlò di un Paolo del tutto ignaro del pensiero greco [5]; e forse la medesima cosa può dirsi del Sabatier, che fa sì piccola parte all'ellenismo e sì grande al fariseismo [6]. In realtà si può affermare che questa specie di critica ortodossa, pur avendo tutto l'aspetto esteriore della scienza, parte da posizioni religiose assai più che scientifiche, e soddisfa i bisogni più del sentimento che della ragione [7].

Altri storici e teologi, invece, dopo avere escluso l' influsso ellenistico, ammettono in Paolo taluni elementi non pro-

---

[1] STRACHAN *The individuality of S. Paul* (Cambridge 1916[2]).

[2] P. LAGRANGE *Attis et le christianisme, Les Mystères d'Eleusis et le christ.* in *Revüe Biblique* 1919.

[3] MACHEN *The origin of Paul's religion* (London 1922) spec. pp. 276, 279, 286.

[4] SMITH *The life and letters of St. Paul* (London 1921) v. specialmente pp. 276-6.

[5] RENAN *Les apôtres* p. 166; *S. Paul* p. 178.

[6] SABATIER *L'Apôtre Paul* (Paris 1896[3]) spec. p. 28 s.

[7] Per giudicar lo stato d'animo di questi critici ortodossi basta il seguente periodo del Machen (p. 271): *In turning from Hermes to the Hebrew Scripture, the student has turned away from Stoic pantheism, away from the polytheism of the mystery religions, away from the fantastic speculation of a decadent philosophy, to the presence of the personal God. And, in doing so, he has found the origin of the religion of Paul.*

priamente giudaici, la cui origine non sanno spiegarsi. Caratteristico esempio di questo imbarazzo teologico è il Beyschlag, che considera come una evidente e memorabile manifestazione della Provvidenza il fatto che fuori dal più puro elemento giudaico uscisse un apostolo il quale, benchè profondamente radicato nel suolo della rivelazione, pur aveva in sè stesso un impulso che non era contenuto nel fariseismo [1]; dove però non si dice donde venisse e in che consistesse questo impulso che non era giudaico. La stessa posizione ha il Heinrici [2] quando ci dice che l'origine vera del pensiero paolino non sta nell'Antico Testamento nè nell'ellenismo nè nel giudaismo tardo, ma nell'Evangelo di Gesù, cioè nella esperienza religiosa, senza neppur tentare di precisare questa particolare esperienza. Più o meno lo stesso dice l'Omodeo [3] quando, affermato che il pensiero di Paolo fosse un ripensamento del giudaismo in base alla nuova esperienza cristiana, non dice poi donde derivasse questa nuova esperienza che mancava al giudaismo, nè pare essersi chiesto se essa non potesse connettersi proprio a quell'ellenismo che egli nega. Questa tendenza a spiegare Paolo con Paolo nasconde in fondo la volontà di eliminare dalla ricerca la storia, sostituendola con lo psicologismo. Questo è il caso di uomini per altro insigni come Lipsius, Bernardo Weiss e Weizsaecker [4], i quali, per aver voluto rinchiudersi entro i limiti della personalità di Paolo, non rispondono al quesito di quali elementi culturali e spirituali, eventualmente non giudaici, constasse la complessa personalità dell'apostolo. Egualmente il Case [5] afferma con ragione che la religione di Paolo va considerata come vita reale interiore e non quale una artificiale composizione di elementi giudaici e pagani;

---

[1] BEYSCHLAG *Neutestamentl. Theologie* (Halle 1896) II p. 2.
[2] HEINRICI in *Theol. Literaturzeit.* 1894 p. 110.
[3] OMODEO *Prolegomeni alla storia dell'età apost.* (Messina 1911) p. 399.
[4] LIPSIUS *Auslegung der Briefe an die Galater, Römer, Philipper* (HOLTZMANN *Handkomm. zum N. T.* II 2) (Freiburg 1891, 1892[2]). B. WEISS *Neutestam. Theologie* (Halle 1896) II; WEIZSAECKER *Das apostol. Zeitalter* (1896[3]). Cfr. SCHWEITZER *Gesch. d. paulin. Forschung.* (Tübingen 1911) p. 53.
[5] CASE *The evolution of early christianity* (Chicago 1913), p. 354.

ma sposta il problema senza risolverlo dal momento che non dice quali fattori concorressero a formare ed alimentare questa vita reale. Qui giova anche menzionare il Dobschütz [1], il quale fa derivare la parte spiritualistica e mistica del pensiero paolino, cioè la comunione con Cristo, dalla esperienza di Damasco, senza dirci poi donde derivarono quegli elementi razionali e speculativi che Paolo stesso raggruppò intorno a questa primigenia esperienza. Solo B. Weiss evita lo scoglio, ma a condizione di non uscir dai confini biblico-teologici [2]. La stessa difficoltà psicologica incontra chi, invece di parlare della singolare personalità dell'apostolo, le sostituisce, con l'illusione di aver raggiunto una concretezza storica, una personalità collettiva storicamente indefinita. Così l'Anrich [3], considerando il paolinismo come una creazione dello spirito cristiano fondato sul giudaismo, non dice quali sieno le origini di questo, pur avendo affermato che esso non è giudaico. Altri, invece, conserva bensì il giudaismo, ma crea un Paolo storicamente e psicologicamente incomprensibile, come fa il Kennedy [4], il quale afferma da un lato che l'Antico Testamento basta per spiegare quelle idee delle epistole paoline che generalmente si sogliono connettere con l'ellenismo, ma dall'altro ammette l'esistenza dell'ellenismo nell'ambiente di Paolo, consente che egli potesse aver rapporti con persone dotate di coltura ellenistica, e trova in Paolo qualche cosa di più che idee o termini ellenistici isolati, creando così un Paolo assurdo, che, mentre vive in ambiente ellenistico e rivela elementi ellenistici, rimane poi in realtà insensibile all'ellenismo. Altri ancora, e sono più numerosi, fanno in fondo entrare dalla finestra ciò che hanno cacciato dall'uscio: e sono coloro che, escludendo l'influsso greco diretto, lo riammettono indirettamente attraverso il giudaismo ellenistico [5].

---

[1] Dobschütz *Probleme d. apostol. Zeit* (Leipzig 1904) p. 99 s.

[2] V. Schweitzer *o. c.* p. 52.

[3] Anrich *Das ant. Mysterienwesen in sein. Einfluss auf das Christ.* (Göttingen 1894).

[4] Kennedy *St. Paul and the mystery religions* (London 1913), spec. p. IX e 121 cfr. in *ERE.* IX 1917 p. 73.

[5] V. Schweitzer p. 51.

Viceversa la maggioranza dei dotti non dominati da presupposti teologici, non solo ammette l' influenza dell'ellenismo sul pensiero di Paolo, ma gli dà una parte cospicua nella formazione del cristianesimo paolino. Possiamo distinguere due periodi in questo indirizzo, corrispondenti circa ai secoli XIX e XX, dei quali il primo rappresenta la continuazione del pensiero di Cr. Baur e intende la influenza ellenistica come resultato della filosofia platonica e neoplatonica, diretta o mediata dal giudaismo ellenistico; il secondo, invece, aggiunge a questa influenza filosofica un'altra specificamente religiosa e mistica, derivata dalle religioni misteriche greco-orientali.

Del primo periodo ricordiamo il Pfleiderer, che in un primo momento [1] ammette nel cristianesimo di Paolo un progressivo assorbimento del pensiero alessandrino, che infine trionfa nell'apostolo; e in un secondo momento [2] tende a cercare nella letteratura giudaico-ellenistica l'origine di molti elementi greci che prima aveva derivato direttamente dall'ellenismo; il Holsten [3] che pone il dualismo greco come pensiero fondamentale di Paolo; lo Heinrici [4] che vede in Paolo la sintesi di elementi profetici e greci. Il Holtzmann finalmente, il maggiore conoscitore della teologia neotestamentaria, afferma che le concordanze paoline con l'ellenismo non si possono spiegare con una mera derivazione occasionale o accidentale, e che solo si può discutere dell'ampiezza di questa mescolanza; analizza i due fattori, giudaico ed ellenistico, di Paolo; afferma che l'uso delle parole greche non è nel paolinismo un fatto isolato, ma un anello nella catena di idee ellenistiche la cui coesistenza con concetti giudaici costituisce il nocciolo di tutti i quesiti della critica biblica; considera la antropologia paolina come il risultato di un influsso ellenistico sulla coscienza originaria giudaica il cui centro di

---

[1] PFLEIDERER *Der Paulinismus* (Leipzig 1900²); *Das Urchristentum* (Berlin 1897); V. SCHWEITZER p. 56.

[2] PFLEIDERER *Das Urchristentum* (Berlin 1902²).

[3] HOLSTEN *Das Evangelium des Paulus* (Berlin 1880) p. 98; *Zum Evangel. des Paulus. u. Petrus* (Rostock 1868); *Paulinismus* (1898); V. SCHWEITZER p. 54.

[4] HEINRICI *Erklärung der Korintherbriefe* (1880 e 1887); *Das Urchristentum* (Göttingen 1902); SCHWEITZER p. 53.

gravità però sta nell'ellenismo; nota però quanto il pensiero di Paolo intorno alla legge e al peccato fosse lontano dal giudaismo, e come la concezione del peccato quale proprietà della natura umana non corrisponda alla cosmologia e all'etica giudaica, e come la interpretazione subbiettiva etica paolina della riconciliazione sia più ellenistica che giudaica; e finalmente conclude che nella sacramentalità introdotta da Paolo sta il vero segreto della religione e il vero rapporto tra uomo e Dio [1].

A questa prima fase, che sta entro i confini della filosofia greca, schiusasi la via della conoscenza dei misteri greci [2], succede la seconda fase, in cui, per intendere Paolo, più che alla filosofia greca si chiedono lumi alla mistica e alla prassi ellenistiche. Ed ecco il Gunkel [3] trovar il Cristo in un pre-

---

[1] HOLTZMANN *Lehrb. d. neutestam. Theologie* (Freiburg 1911²) pp. 13, 15, 28 s. 117.

[2] Sui rapporti tra le religioni misteriche e il cristianesimo v. HEINRICI *Hellenismus u. Christent.* (Berl. 1909); ANRICH *o. c.*; WOBBERMIN *Religionsgeschichtliche Studien* (Berlin 1896); SOLTAU *Das Fortleben d. Heident. in d. altchristl. Kirche* (Berlin 1895); CHEETHAM *The mysteries, pagan and christian* (London 1897); GUNKEL *Zum religionsgesch. Verständnis des N. T.* (Göttingen 1903); BRÜCHNER *Der sterb. u. Auferst. Gottheiland in d. orient. Religionen u. ihr. Verhältnis zum Christ.* (Tübingen 1908); WENDLAND *Die hellenist.-röm. Kultur in ihr. Beziehungen zu Iud. u. Christ.* (Tübingen 1907); WHITTAKER *The origins of christ.* (Lond. 1909²); REITZENSTEIN *Die hellenist. Mysterienreligionen* (Leipzig 1927); JACOBY *Die ant. Mysterienrel. und. d. Christ.* (Tübingen 1910); PERDELWITZ *Die Mysterienrel. und das Problem des I. Petrusbriefes* (Giessen 1911); FRIEDLAENDER G. *Hellenism and christ.* (London 1912); BOUSSET *Christentum un. Mysterien.* (*Theol. Rundschau* XV 1913) p. 91-60, 251-77, e *Kyrios Christos* (Göttingen 1913); CLEMEN *Religionsgesch. Erklärung des N. T.* (Giessen 1909); CLEMEN *Der Einfluss der Mysterienrel. auf das ältest Christ.* (Giessen 1913); LEGGE *Forerunners and rivals of christian.* (Cambr. 1915); CASE *The evolution of early christ.* (Chicago 1917²) p. 284 s.; SEECK *Entwicklungsgesch. d. Christ.* (Göttingen-Stuttgart 1921) cap. 4 p. 119 s.; LOISY *Les myst. payens et le myst. chret.* (Paris 1921²); FRACASSINI *Il mistic. greco e il crist.* (Città di Castello 1923); CLEMEN *Religions gesch. Erklär. d. N. T.* (Giessen 1924); ANGUS *The mystery religions and christian.* (Lond. 1925).

[3] GUNKEL *Zum religionsgesch. Verständnis des N. T.* (Göttingen 1903).

esistente mito di Dio redentore, e connettere il battesimo paolino ai misteri di Osiride; il Heitmüller[1] riconoscere l'influenza mitriaca sul battesimo e sulla cena, e non credere giudaica la mistica paolina di Cristo; il Goguel[2] fare derivare le idee sacramentali dai misteri; il Jülicher[3] trovare che l'eliminazione della legge mosaica fu necessaria per il trionfo universalistico del cristianesimo, e che Paolo è così poco ebreo che in lui vi sono solo resti di pensiero giudaico; il Wendland[4] connettere Paolo con le religioni misteriche e specialmente con la gnosi; il Maurenbrecher[5] pensare piuttosto ai misteri di Osiride; il Reitzenstein[6] postulare l'influenza mistica su Paolo della letteratura religiosa ellenistica e considerare il trapasso dal cristianesimo giudaico al cristianesimo greco quale conseguenza dell'aver considerato il cristianesimo come mistero; il Gardner[7] connettere con i misteri e con le religioni ellenistiche l'origine del paolinismo, e del cristianesimo ellenistico in generale; il Knopf[8] cercare anche lui nei misteri l'origine della mistica paolina; Giovanni Weiss[9] riconoscere l'importanza dei misteri per il cristianesimo primitivo e far derivare la rinascita in Cristo dall'ellenismo; il Weinel[10] pensare che gli elementi derivati dall'ellenismo non sono meno importanti degli elementi giudaici, e connettere il sacramento col mistero; il Menzies[11] osservare l'ellenismo nel linguaggio, nella composizione, nella

---

[1] HEITMÜLLER *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (Göttingen 1903) p. 52 e *Zeitschr. für Theol. u. Kirche* 1915 p. 174.
[2] GOGUEL *L'apôtre Paul et Jesus* (Paris 1904) spec. p. 35 s.
[3] JÜLICHER *Die Anfänge d. Christ. und die christl. Rel.* (*Die Kultur der. Gegenw.* I 4) (Berlin 1906) p. 85-87.
[4] WENDLAND *Die hellenist. röm. Kultur.*
[5] MAURENBRECHER *Von Jerusalem nach Rom.* (Berlin 1910).
[6] REITZENSTEIN *Die hellenist. Mysterienreligionen* (Leipzig 1910-1920²).
[7] GARDNER *The religious experience of S. Paul* (London-New-York 1913²).
[8] KNOPF *Probleme der Paulusforschung* (Tübingen 1913) spec. p. 305.
[9] G. WEISS *Das Urchristentum* (Göttingen 1919) spec. pp. 129, 357.
[10] WEINEL *Paulus* (Tübingen 1915) p. 38 s. 44 s.
[11] MENZIES *Paulus* in *ERE* IX 1917 p. 681.

religiosità di Paolo; e finalmente il Moore [1], pur negando che il cristianesimo derivasse miti e idee dai misteri, riconoscere che il cristianesimo paolino derivò dal cristianesimo ellenistico delle comunità asiatiche e che esso doveva apparire come un mistero agli ascoltatori di Paolo.

Singolare in questo dibattito è la posizione dello Schweitzer, nemico deciso della interpretazione ellenistica del paolinismo, il quale crede di conceder pochissimo ammettendo che Paolo possa aver derivato dall'ellenismo la «lingua religiosa» [2]: e non si avvede quale grave concessione sia questa, perchè è assurdo isolare così la lingua da tutta la rimanente attività spirituale. Egualmente lo Schwartz pensa che Paolo usò il greco ellenistico per abitudine e comodità, pur conservando un pensiero prettamente giudaico [3], come se il linguaggio, e specialmente il linguaggio di un'ardente anima di apostolo, potesse equipararsi a una maschera che si assume o si depone per ragioni pratiche. Giustamente, e proprio per questa ragione, il Knopf [4] accentua invece l'importanza del fatto che Paolo scrive in greco, e in ottimo greco, le sue lettere, perchè ciò è segno che fino da giovane dovette, insieme alla lingua, assorbire qualche cosa dello spirito e dell'anima ellenistica, tanto è vero che la sua terminologia indica concetti diversi da quelli espressi dalle rispettive parole ebraiche; e giustamente il Heinrici [5] comincia il suo commento da una profonda analisi della lingua. A voler giudicare i fatti senza sofisticherie, il fatto linguistico ha un significato ben più profondo di quanto taluno ammette, e giustamente Reitzenstein [6] insiste sulla impossibilità di scindere la parola dal concetto, e il Toussaint dà il giusto peso alla lingua e alla terminologia di Paolo [7]. La scienza tende, dunque, a dar sempre più peso all'ellenismo di Paolo: an-

---

[1] MOORE *History of religions* (Edinburgh 1914) II pp. 123, 128 s.; Tr. ital. La Piana (Bari 1920) II pp. 138, 144.

[2] SCHWEITZER *Gesch. der paulin. Forschung.* p. 186.

[3] SCHWARTZ *Charakterköpfe aus d. ant. Literatur* (Leipzig 1910) I p. 1195.

[4] *Probleme d. Paulusforschung* p. 15-17.

[5] HEINRICI *Auslegung d. Korinth. Briefe* (1880-1887).

[6] REITZENSTEIN in *Ztschr. f. ntl. Wiss.* XIII 1912 p. 17 e 21.

[7] TOUSSAINT *L'hellénisme de l'apôtre Paul* (Paris 1921) p. 268 s.

che sul suo giudaismo corrono giudizi più sereni che non quelli della vecchia teologia [1].

Tuttavia finora si sono fatte affermazioni solo generiche intorno ai rapporti tra S. Paolo e la civiltà ellenistica. Era insufficiente la scienza del primo periodo, che si limitava alla filosofia greca, ma è insufficiente anche quella del secondo periodo che investiga anche la filosofia e la mistica dell'ellenismo, perchè manca di precisione concreta, cioè di realtà storica.

Questo processo ulteriore, per cui dal generico si va allo specifico, dal vago al preciso, è rappresentato dalla tesi orfica, la quale in questo appunto si diversifica da quelle precedenti, che al posto di rapporti vaghi e generici, spesso secondari, tra il cristianesimo e le religioni misteriche, che non arrivano al nocciolo del problema, cioè alla origine della cristologia paolina, pone un determinato e preciso rapporto con *una* di queste religioni, sì da toccare per l'appunto l'origine di questa cristologia, facendola derivare da un determinato mito misterico, travasato nel cristianesimo attraverso l' esperienza di Paolo.

Finora nessun scienziato ha fatto questo, nessuno ha pensato a cercare se ci era *una* religione misterica alla quale si potesse connettere il paolinismo: perciò nessuno è ancora ricorso all'orfismo.

Lo Pfleiderer [2], studiando i rapporti tra la civiltà ellenistica e il paolinismo, accenna sì genericamente ai misteri che dovevano esser noti a Paolo, ma si ferma solo al mitracismo [3],

---

[1] V. GRAETZ *Geschichte d. Juden* III (Leipzig 1888) p. 414; KOHLER in *The jewish encyclop*. p. XI (London 1905) p. 79; MONTEFIORE *The judaism and the epistles of Paul* (1901). In *Atti* XX 3 P. si dice nato a Tarso ma educato a Gerusalemme, e in *Atti* XXVI 4 dice di esser vissuto fino dalla giovinezza in seno alla sua nazione. Su questi due luoghi gli storici ortodossi si fondano per negare la coltura ellenistica di P. (v. per es. STRACHAN *The individuality of St. Paul* (London 1917²) p. 22). Qualunque sia il valore di queste affermazioni, che infine non sappiamo se in tutto autentiche o no, resta il fatto del linguaggio e del pensiero di P. tutti pregni di ellenismo.

[2] PFLEIDERER *Das Urchristentum*² I p. 29 s.

[3] II p. 44 s.

al quale dà grande importanza [1]. Il Weiss [2] riconosce sì l'importanza delle religioni misteriche per la comprensione del cristianesimo primitivo, e pensa che anche il concetto di morire e rinascere in Cristo morto e risorto, mancante nel primo cristianesimo, esistesse nell'ellenismo, ma non cerca in nessun luogo questo precedente concreto del Cristo. Il Moore [3] esamina le religioni cibelica, isiaca e mitriaca, quali affini per certi riguardi mitici al paolinismo, ma non fa parola dell'orfismo; anzi, quando pone tra le religioni misteriche e il cristianesimo questa differenza, che esse ignoravano il Dio supremo e che tutto il loro interesse era concentrato nel Dio Salvatore [4], mostra di avere addirittura scordato la parte che ha Zeus nell'orfismo. E il Weinel [5] attribuisce grande importanza alle religioni misteriche, e ricorda anche [6] il processo mistico dell'iniziato che doveva rivivere le vicende del dio col quale si era riunito, ma non ci dice in quali misteri si debbono propriamente cercare questi precedenti della mistica paolina. E il Morgan [7] ammette la influenza della teologia ellenistica sulla redenzione paolina, ricorda gli dei «salvatori» Dioniso, Atti, Serapide, Mitra, parla a lungo dei misteri, ma non si ferma all'orfismo, concludendo, anzi [8], che per valutare quanto Paolo dovesse alle religioni misteriche, conviene considerarne i tratti generali e non i singoli culti. E l'Omodeo [9] ci enumera tutte le religioni misteriche greco-orientali (Iside e Serapide, Atti e Cibele, Mitra, Sabazio, Dea Siria, Baalim) nonchè i riti magici e la astrologia caldea, per negare con ragione che tutto questo groviglio avesse influenza su Paolo; ma dimentica completamente l'orfismo. E il Toussaint, che in fondo è meglio di ogni

---

[1] II p. 79-90.
[2] WEISS *Das Urchristentum* (Göttingen (1914) I pp. 129 e 357.
[3] MOORE *Hist. of. rel.* I p. 579 s. Tr. it. I p. 646 s.
[4] *History* II p. 129 s. nota. Tr. it. II p. 144 nota.
[5] WEINEL *Paulus* (Tübingen 1915) p. 38 s.
[6] *O. c.* p. 69 s.
[7] MORGAN *The rel. and theology of. S. P.* (Edinburgh 1917) pp. 107-127 s.
[8] *O. c.* p. 140.
[9] *Prolegomeni allo st. dell'età apost.* (Catania 1920) p. 416.

altro preparato a questa indagine, fa nel suo recente volume larga parte alle religioni misteriche e ammette anche chiaramente l'influenza dei misteri su Paolo [1], ma non pone alcun nesso tra questo e l'orfismo.

Qualche dotto recente ha ricordato sì l'orfismo, ma per escludere ogni relazione tra il cristianesimo ed esso, insieme alle altre religioni misteriche. Così, per esempio, il Clemen, che ha tentato di demolire tutto l'edificio delle comparazioni ellenistico-cristiane [2], sorvola con molta disinvoltura proprio sull'orfismo per la ragione cômoda che se ne sa troppo poco [3], ciò che anche nel 1913, quando scrisse il suo libro, non era vero. Il Kennedy ne parla nello sguardo generale che dà alla società della età paolina [4], ma con tale incertezza da mostrare chiaramente che non ha alcuna idea sua personale [5], e là dove enumera le religioni misteriche « tipiche » di allora, ricorda i misteri eleusini, quelli di Cibele e di Atti, quelli di Iside, non che la letteratura ermetica [6], ma dimentica del tutto l'orfismo. E altrove, parlando del cristianesimo paolino, egli enumera solo Adonide, Attis, e Osiride, concludendo, con ragione, che questi miti non contengono la redenzione dei peccati, per aggiungere poi che connettere Cristo con Osiride e Atti è una vera caricatura, ma dimenticando, invece, che la redenzione è contenuta nel mito orfico di Zagreo. E il Morgan [7], parlando del dualismo paolino, ricorda i culti dei misteri di Serapide Adonide e Atti, senza distinguere l'uno dall'altro; e il Weinel ha delle religioni misteriche un concetto così generico da parlare addirittura,

---

[1] TOUSSAINT *L'hellénisme et l'apôtre S. Paul* (Paris 1921) p. 355. T. tratta dei misteri a pp. 45-50, dell'orfismo a pp. 56-68, dei rapporti tra P. e le religioni greco-orientali a pp. 286-302.

[2] CLEMEN *Der Einfluss der Myster. auf das älteste Christen.* (Giessen 1913).

[3] P. 5. *Weil wir über dieses noch zu wenig sicheres wissen.*

[4] KENNEDY *St. Paul. and the mystery rel.* (London 1913) pp. 12-18.

[5] Per es. per il K. la connessione tra PLAT. *Phaed.* 69 *C* e l'orfismo, da tutti riconosciuta, è presentata come una idea degli antichi commentatori. Al K. *pare* che il mito di Zagreo fosse compreso nella teologia orfica!

[6] pp. 81-114.

[7] MORGAN *The rel. and theol. of. Paul* (Edinburg 1917) p. 28;

come di cosa esistente, di una « Mysterientheologie » [1]. In fondo il pensiero scientifico, che meglio risponde allo stato attuale della scienza, è sempre quello del Bousset, che è poi il maggior rappresentante della tesi ellenistica; ma egli non crede nemmeno possibile restringere i confronti a una determinata religione. Più ragionevolmente il Reitzenstein [2] nega perfino ogni rapporto diretto tra Paolo e i misteri e suppone che questi gli fossero noti attraverso la letteratura mistica, costruendo un Paolo dottrinale e intellettualistico che giustamente Loisy [3] trova storicamente inverosimile. Scendendo a tempi più recenti, incontriamo lo Strachan, che non solo parla dei misteri assai superficialmente, paragonando gli dèi delle religioni misteriche ai santi cattolici, e confondendo queste religioni con le sètte gnostiche, ma non va più in là di discorsi generici che tendono del resto a svalutar l' influsso di quelle religioni [4]: e dopo lo Strachan, il Mac Neile che, facendo un unico cibreo di tutte le religioni misteriche, senza distinguerne alcuna, attribuisce a tutte il dualismo di corpo e di spirito, che è proprio del solo orfismo [5]; e finalmente il Deissner, che è certo il più recente tra gli avversari del Paolo ellenistico, non fa parola, nella sua introduzione storica, nè dell'orfismo nè di altra religione misterica e parla di queste religioni genericamente, come di un complesso omogeneo [6].

Due sole sono, per quanto so, le eccezioni: il Wobbermin [7], il quale pensa che quando si voglia trattare delle relazioni tra il cristianesimo primitivo e le religioni misteriche occorre aver riguardo alla teologia e alla religiosità dell'orfismo, ma in pratica non trae alcuna conclusione da questa affermazione, e il Gardner che connette sì il dualismo

---

[1] Weinel *Paulus* pp. 465 e 506.

[2] Reitzenstein *Die hellen, Mysterienligionen* p. 62 s.

[3] *Revue d'hist. et litter. rel.* 1911 p. 588.

[4] Strachan *The individuality of St. Paul* (Cambridge 1916[2]) pp. 243 s.

[5] Mac Neile *St. Paul, his life letters and christ. doctrine* (Cambridge 1920) p. 304 s.

[6] Deissner *Paulus u. die Mystik seiner Zeit* (Leipzig 1921[2]): v. spec. pp. 124-5.

[7] Wobbermin *Religionsgeschichtl. Studien* p. 56.

di carne e spirito di Paolo con la dottrina orfica del corpo tomba, e trova riflessi orfici in Paolo, arrivando assai più in là di tutti i suoi predecessori, ma non connette punto l'esperienza mistica paolina con quella orfica, e quando parla del grande merito che ebbero i misteri, stabilendo una comunione tra umano e divino [1], non precisa da quale mistero storicamente venne al cristianesimo questo processo mistico.

In tutto l'enorme lavoro rappresentato dalle ricerche qui accennate, volto a investigare le relazioni tra il cristianesimo e le religioni misteriche, l'orfismo non ha dunque alcuna parte.

Se poi ci volgiamo a un altro ordine di idee, che da queste dipendono, cioè ai tentativi di connettere la cristologia paolina a qualche determinato mito o dio precristiano, noi vedremo che quando qualcuno volle trovar un rapporto concreto tra il cristianesimo e qualche altra religione a tutto pensò tranne all'orfismo. Il Brückner [2] ammette sì che Paolo, prima della conversione, avesse la concezione di un Messia, ma si tratterebbe di una concezione passata dalle religioni orientali al giudaismo, che fu da lui poi applicata a Cristo; e quando vuol trovare i precedenti storici di Gesù [3] imagina a Betlemme nientemeno che un culto di Adonide Tammuz. Il Iensen [4] imagina che Gesù, come anche Paolo stesso, derivasse dal mito babilonese di Gilgamesch, e fa derivare la parte divina del Cristo dall' influenza dei miti di Mitra, Marduk, Tammuz. Lo Smith [5] suppone che tra gli Ebrei, specialmente ellenistici, ci fosse nell'ultimo secolo a. C. un culto segreto di Iesus (Iosua) derivato da sètte mandee dell'Asia Minore; il Drews [6]

---

[1] GARDNER *The religious experience of S. Paul* (New-York 1913) p. 100.

[2] BRÜCKNER *Die Entstehung der paulin. Christologie* (Strassburg 1903) pp. 14,23 s.

[3] BRÜCKNER *Der sterbende u. auferstehende Gottheiland in d. orient. Religionen* (Tübingen 1908).

[4] JENSEN *Das Gilgameschepos in d. Weltliteratur* I (Strassburg 1906); *Moses, Jesus, Paulus* (Frankfurt 1909).

[5] SMITH B. *Der vorchristliche Jesus* (Jena 1906); *Ecce Deus* (Jena 1911).

[6] DREWS *Die Christusmythe* (Jena 1910, 1912); *Das Markusevangelium gegen die Geschichtlichkeit Iesu* (Jena 1921).

pensa che Gesù fosse una divinità precristiana giudaico-ellenistica e lo connette con Agni (Agnus dei = Agni Deus); il Maurenbrecher [1] suppone che la persona di Cristo derivasse dalla applicazione di un mito giudaico, di un uomo dio morente e risorgente, alla persona di Gesù; il Whittaker [2] imagina un culto precristiano di Iosua-Iesus, mediante il quale il monoteismo giudaico si sarebbe diffuso tra i pagani e avrebbe progredito eticamente, culminando nel paolinismo; il Robertson [3] afferma che il culto di Gesù fu in origine una divinità solare simile a Iosua, affine ad Adonide e a Tammuz, di cui in Palestina esisteva la religione prima dell'èra cristiana.

Se consultiamo il libro dello Schweitzer, dove esamina le opere uscite sino al 1911 intorno ai rapporti tra i misteri e il cristianesimo [4], vedremo che nell'elenco delle religioni, che quelle opere indagarono per trovarci alcuni precedenti al cristianesimo, comprende la religione frigia, cibelica, quella isiaca, quella siriaca di Baal, il mitracismo, ma non l'orfismo. E nemmeno lo Schweitzer stesso pensava pur lontanamente, nella sua posizione antiellenistica, all'orfismo; quando infatti osserva che il paolinismo è del tutto diverso dalla teologia greca, egli ha presente evidentemente la teologia olimpica tradizionale, che davvero non ha niente di comune col paolinismo, ma non la teologia orfica che con esso ha riscontri mirabili; e quando obbietta che le religioni misteriche si diffusero nell'impero romano solo nel II secolo d. C. e che Paolo non potè conoscerle, non esistendo esse al tempo suo, ha, pur esagerando un poco, ragioni da vendere per le su accennate religioni, ma ha torto per l'orfismo, che preesisteva di almeno cinque secoli al cristianesimo; e quando osserva che in nessuna delle religioni misteriche vi è un dio salvatore analogo al Cristo, ha ragione in tutto tranne per il Zagreo orfico, che a Cristo per l'appunto corrisponde [5].

---

[1] Maurenbrecher *Von Nazareth nach Golgota* (Berlin 1908).
[2] Whittaker *The origins of christianity* (London 1909²).
[3] Robertson *Christianity and mythology* (London 1910²); *Pagan christs* (London 1911²).
[4] Schweitzer *Gesch. d. paulin. Forschung* pp. 143-148.
[5] *O. c.* p. 150 s.

Anzi il maggiore studioso di questo argomento che mai esistesse, il Bousset, pensava così poco al Zagreo orfico da affermare, dopo avere enumerato i vari miti antichi di divinità morenti e risorgenti, che nella mitologia greca non vi è alcun mito in cui ci sieno tutti gli elementi divini del cristianesimo, e ne deduce negando la possibilità di un rapporto tra il cristianesimo e questa o quella religione misterica [1].

E il più recente, Loisy, che pure afferma di avere fatto una grande scoperta, in realtà non esce dalle affermazioni generiche quando fa derivare il Cristo dai «mystères payens» [2], e benchè faccia dei paragoni coi misteri eleusini, isiaci e mitriaci [3], conclude che «le Sauveur chretien resemble à tous le dieux des mystères sans correspondre exactement à aucun d'eux» [4], e che quanto alle religioni misteriche «à l'ideal moral vers lequel ils tendaient plus ou moins à s'elever, il manquait un point d'appuis dans ces mêmes mythes qui etaient censés le soutenir» [5]: ciò che dimostra che al Loisy l'orfismo non era presente perchè in questo, e solo in questo, il punto d'appoggio della morale sta proprio nel mito.

Pur vantandosi dunque di aver scoperto nientemeno che l'origine del Cristo paolino, in realtà Loisy è rimasto al punto di Bousset, senza uscire dalla posizione affermata nel 1910, quando, riconosciuta la impossibilità di un raffronto con qualcuna tra le religioni misteriche, diceva che, benchè le religioni misteriche costituiscano una raccolta di concetti simili alle idee messianiche e cristologiche, prese nell'insieme formano una cosa da cui le dottrine cristiane non possono essere derivate, e prese singolarmente non ve n'è alcuna di cui si possa affermare che sia l'origine immediata della cristologia [6].

---

[1] Bousset *Kyrios Chrystos* (Göttingen 1921) X p. 134 s.: «*es wird sich nicht lohnen alle die sterbenden und wieder zum Leben sicherhebenden Göttergestalten aufzuzahlen und ihren Mythos im einzelnen zu zergliedern*».

[2] Loisy *Les myst. payens* pp. 5, 239, 267.

[3] Loisy p. 275.

[4] Loisy p. 357.

[5] Loisy p. 343.

[6] *Revue d. hist. et litt. rel.* 1910 p. 405.

L'orfismo non ha avuto dunque finora alcuna parte nella soluzione del problema cristologico. La prova definitiva la troviamo nel più forte e più reciso avversario della teoria misterica, il Clemen. Egli pone tre condizioni senza le quali non è lecito affermare una qualsiasi derivazione misterico-cristiana e cioè un rapporto diretto e immediato tra istituti o credenze o costumanze ellenistiche da un lato, e cristiane dall'altro. E sono: 1) l'idea o istituto confrontato non deve potersi spiegare nè col cristianesimo nè col giudaismo; 2) tra le idee o le istituzioni paragonate deve esserci una corrispondenza non solo esteriore ma anche interiore; 3) la religione che si paragona al cristianesimo deve essere esistita prima di questo e nelle sue vicinanze [1].

Queste tre condizioni non sono soddisfatte da nessuna religione misterica tra quelle finora poste in qualche relazione col cristianesimo (misteri di Adone, di Osiride, di Mitra): le quali offrono somiglianze solo generiche col cristianesimo, ma sono fiorite dopo che il cristianesimo primitivo si formò, e si svolsero in regioni lontane da quelle dove il cristianesimo ebbe origine. L'unica religione che le soddisfa è l'orfismo perchè le connessioni di esso sono precise e specifiche, e riguardano punti che non trovano alcuna spiegazione nè entro il cristianesimo primitivo nè nel giudaismo, perchè tra le due religioni vi è connessione interiore, cioè teologica e mistica, perchè l'orfismo fiorì prima del cristianesimo e nel suo stesso luogo di origine. A queste conclusioni certo non poteva arrivare Clemen nel 1913, ma nel 1924 qualche cosa di esse avrebbe potuto intuire anche non avendo letto i miei libri, come egli dichiara [2]: sicchè è strano che nel suo recente libro egli dedichi solo « ein Paar Worte» ai misteri [3], e nemmeno una parola all'orfismo.

La teoria della origine orfica della cristologia paolina è dunque nuova. Nuova nel senso che ha questo vocabolo in scienza, dove la novità consiste in un passo avanti, da altri non ancor fatto, in una determinata direzione. Questo passo

---

[1] CLEMEN *Der Einfluss*. p. 2 s.
[2] CLEMEN *Rel.-gesch. Erkl. d. NT. Giessen* 1924.
[3] *O. c.* p. 31; p. 406 s.

avanti consiste nel passaggio dall' indefinito al definito, o, se si vuole, dal generico allo specifico.

Infatti il difetto che infirma tutte le ricerche dei miei predecessori è proprio la assenza di concretezza, la mancanza di un solido fondamento storico, la impossibilità, cioè, di persuadere. Per questo hanno ragione gli ortodossi i quali negano valore scientifico alla derivazione del cristianesimo paolino dalle religioni misteriche; essi sentono, di fronte alla massiccia concretezza della tradizione giudaico-cristiana, che, nonostante la massa delle singole osservazioni, la tesi in generale è troppo vaga, per essere accettata. Essa appare loro ricca di contenuto particolare ma povera di valore generale; intuiscono che le concordanze rituali e sacramentali ben note tra il cristianesimo e questa o quella religione misterica sono ben lontane dal creare quella specifica certezza donde esce la scienza.

Perciò, pur accettando la validità delle osservazioni particolari, hanno sempre considerato la tesi stessa come una creazione fantastica, come la arrischiata creazione di filologi o di storici invasati di novità, di libertà.

Nel lavoro di indagine intorno ai rapporti tra cristianesimo e religioni misteriche manca fino ad oggi la determinatezza storica. Si parla di misteri così, in generale, dando a questa parola un illegittimo significato collettivo, come se i vari misteri fossero così concordi e similari e vicini da poterli legittimamente raggruppare sotto un' unica voce, superando le distanze enormi di tempo e di spazio che li divide, senza voler distinguere entro questa categoria artificiale i misteri traco-frigi preistorici dai misteri mitriaci dei bassi tempi, i misteri di Grecia da quelli di Egitto, e si pretende che da questo ibrido miscuglio impreciso, che nella storia non è mai esistito veramente, che si vuol chiamare *i misteri*, derivasse un fatto formidabilmente preciso come il cristianesimo paolino.

Questa indeterminatezza è l'ostacolo contro il quale ha cozzato finora l' indagine.

Quando, dopo aver pescato in questo o in quel «mistero» delle concordanze rituali o mistiche o letterarie, si è sul punto di concludere, cioè di affermare un vero e proprio nesso concreto tra il cristianesimo e i misteri, ci si ferma, non si ha il

coraggio di passare dai *misteri* al *mistero*, di far cioè la rassegna dei misteri per trovare se ci sono quei precedenti storici del paolinismo che la teoria stessa presuppone. Si lascia credere che questi precedenti possano trovarsi indifferentemente nei misteri egizi come nei misteri siriaci; si lascia connettere il Cristo tanto con Osiride quanto con Adonide; o meglio ancora si pensa che esso derivasse, non si sa come nè per quale processo, da tutti insieme questi miti, nonostante la loro enorme diversità che li distingue nelle esteriori affinità.

Gli ortodossi hanno ragione quando negano alla teoria misterica del cristianesimo la precisione, la determinatezza. Questo rimproverava il Wrede [1] al Bousset quando osservava che il presupposto della sua tesi è che dalle varie concezioni dei diversi misteri sorgesse un'unica figura di salvatore morente e risorgente la quale avrebbe poi acquistato una sua propria posizione nel culto, e gli oppone la difficoltà di credere che questo mito di un dio salvatore fosse tanto diffuso nell'oriente, notando come in queste ricerche e specialmente in quella del Brückner, si usi armonizzare e fondere insieme ciò che è storicamente distinto e localmente ristretto, creando così una specie di mito astratto. Questo nota anche il Clemen [2] quando dice che l'esistenza di tutte le religioni misteriche per ogni dove, fin giù nel I secolo, è un eccesso scientifico, perchè la loro diffusione non è dimostrata se non nel secolo II d. C.; e lo Schweitzer, dopo avere notato la inconsistenza di questa imaginaria religione sincretistica dei misteri, osserva — ciò che fa anche il Machen [3] — come, essendo la diffusione delle religioni misteriche constatata solo nel II sec., Paolo non può averle conosciute così come si presentano dopo di lui nei loro reciproci influssi, e osserva che la figura del «Salvatore greco», che si suol contrapporre al Salvatore cristiano, è il risultato di una generalizzazione e di una astrazione, poichè dalle varie notizie si è cavato fuori una specie di religione misterica universale che non è mai esistita [4].

---

[1] *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1915 XXV p. 87 s.
[2] CLEMEN *Der Einfluss d. Mysterienrel.* pp. 4, 10.
[3] MACHEN *The origin of Paul's religion* pp. 237 e 314.
[4] SCHWEITZER *o. c.* p. 530 p. 150, 151.

Vi furono coloro che cercarono questa determinatezza e vollero trovare il concreto mito da cui sarebbe derivato il Cristo; ma il Kyrios di Bousset è una congettura, che, nonostante lo sforzo mirabile del grande dotto, resta nel campo dell' impreciso perchè le manca l'appoggio della storia; il Jesus dello Smith è una fantasia che, a parte la statura diversa dello studioso, può paragonarsi al Kyrios bussettiano; il Gesù-Gilgamesch del Jensen è il risultato di una mania panbabilonica che non teme di accostar fatti e cose distanti nel tempo e nello spazio; il Gesù-Adonide del Bruckner è una idea meno inverosimile storicamente ma altrettanto infondata in sè stessa. Fuori di questi tentativi non conosco altri per trovare o imaginare quel precedente storico al Cristo paolino che la scienza giustamente esige.

E invece la scienza proprio di questa precisione ha bisogno. Questo sentì Wernle quando si augurava che in avvenire si potesse stabilire esattamente ciò che si può dire d. sicuro intorno ai singoli misteri [1]. Questo sentì il Wrede [2] quando constatò che l'unica spiegazione possibile del Cristo paolino è che Paolo credesse a un « Cristo » divino prima di credere a Gesù, e che in questo ritrovasse e riconoscesse quello, concludendo che l' indagine comincia proprio di qui, nell' impadronirsi di questo Cristo. Questo sentì il Bousset quando affermò che nei sistemi gnostici la figura di Cristo preesisteva al cristianesimo, pur dichiarando di non essere stato capace di trovarla nel paganesimo [3]. Questo sentì il Knopf [4] quando afferma che Paolo dovette avere già da fariseo un certo numero di rappresentazioni che poi applicò a Gesù, e conclude che potremmo dire delle cose molto importanti se conoscessimo meglio la religione e la teologia di quei circoli ellenistici che eran vicini e davanti a Paolo. Questa necessità sente in fondo

---

[1] WERNLE *Jesus und Paulus* in *Ztschr. für theol. und Kirche* 1918 (XXV) p. 188.

[2] WREDE *Paulus* (Tübingen 1907) p. 86.

[3] BOUSSET *Hauptprobleme der Gnosis* (*Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T.* fasc. X (Göttingen 1907) spec. p. 201.

[4] KNOPF *Probleme der Paulusforschung* (Tübingen 1913) pp. 33-34.

anche il Goguel quando loda la lealtà del Loisy per non aver voluto dare una spiegazione storica delle analogie tra i misteri e il cristianesimo paolino [1].

Ritengo perciò che la spiegazione orfica della cristologia paolina risolva definitivamente quello che è stato finora il vero tormento della storiografia.

E se questo è vero perchè la scienza finora non ci pensò?

Si è già veduto dianzi come uomini di grande cultura come Kennedy e Clemen si manifestano così inesperti di orfismo da far capire come, a parte la loro tendenza non favorevole a queste ricerche, non potessero trovar la verità. Ma la risposta deve andar più in là: bisogna dire che le conoscenze di taluni, che respingono la teoria misterica dal cristianesimo, non sono quali si avrebbe il diritto di esigere. Prendiamo il Clemen; ebbene, è facile coglierlo in flagrante ignoranza e trascuranza di talune nozioni che sono fondamentali per chi si occupa di simili cose. Egli osserva per esempio [2] che la parola *mystérion* in Paolo non ha punto il significato di silenzio, e ne deduce la inesistenza di un *mistero* cristiano segreto e riservato ai credenti. Ma dimentica che, come Paolo, anche i greci parlavano di *misteri* non solo in senso proprio, ma altresì figurato, come di una dottrina alla quale conviene essere introdotti. Platone, che pure di orfismo era impregnato, usò metaforicamente i due gradi dei piccoli e dei grandi misteri per significare due diversi gradi di conoscenza [3]. A parte questo, il segreto del mistero non era quello che il Clemen imagina; non riguardava cioè la dottrina, cioè la palingenesi spirituale che troviamo testimoniata da tanti scrittori, ma i riti, cioè le pratiche. Ora, non crediamo che intorno a un mistero puramente spirituale dovesse aver tanto riserbo Paolo, un cristiano del I secolo d. C., se non ne avevano Pindaro ed Eschilo ed Aristofane nell'Atene del V sec. che vide la condanna di Socrate e di Diagora, per un mistero rituale e sacerdotale.

Ingiusto è poi il Clemen quando, per negare una concor-

---

[1] *Revue d'hist. et lit. rel.* 1920 p. 109.
[2] *Der Einfluss der Mysterienrelig.* p. 24.
[3] Plat. *Gorg.* 497 C.

danza etica tra i misteri e il cristianesimo, nega ogni effetto morale agli atti iniziatori [1]. Le testimonianze concordi degli antichi dicono che le conseguenze della iniziazione erano profondamente morali.

Opporre a tutto ciò una negazione, affermare che in tutto ciò non vi è eticità, è far un torto non alla storia, ma allo spirito umano. Ma vi è di peggio, filologicamente parlando. Il nostro autore osserva [2] che la testimonianza di Olimpiodoro sulla iniziazione per i morti [3] è troppo tarda per avere valore per Paolo; è vero. Ma egli dimentica che essa è confermata da Platone stesso il quale afferma che i vati e gli iniziatori orfici popolareschi solevano fare iniziazioni anche per i morti [4], testimoniando così che queste iniziazioni si facevano non già nei solenni e ufficiali misteri orfici, che Platone forse non conobbe, ma in quelle iniziazioni popolari che egli certo conobbe perchè universalmente diffuse nella sua società. Platone infatti dice che questi cerretani usavano convertire e battezzare intere città.

Il passo di Platone vien rigettato da Clemen sull'autorità dello Schweitzer [5], il quale, ignorando del tutto, come dicemmo, i misteri, non lo ha compreso, e ha creduto che esso riguardasse qualche sacrificio espiatorio, mentre Platone parla chiaramente di una cerimonia che ha lo scopo di li-

---

[1] *O. c.* p. 44.

[2] *O. c.* p. 47.

[3] ABEL 208 KERN 215, 232.

[4] PLAT. *Rep.* II 364 C: (ἀγύρται καὶ μάντεις) βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ 'Ορφέως.... πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, ἃ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. Una inscrizione latina trovata nella via Labicana contiene la preghiera di una morta, la quale dice di essere intronata dal latrato di Cerbero e invoca la *santissima mater* perchè la sollevi dal Tartaro (*NS.* 1923 p. 357 s.). Secondo RIBEZZO (*Riv. indogrecoit.* IX 1925 p. 124) seguito da ANNARATONE (*Athenaeum N. S.* IV 2; ivi la letteratura) la morta invoca da una sacerdotessa della Magna Mater che sia fatta l' iniziazione per liberarla dal Tartaro. Il battesimo per i morti era usato dai Marcioniti e dai Cerintiani (testi in LIETZMANN *Kor.* I-II 2ª ed. (*Handb. zum N. T.* Tübingen 1923) p. 83.

[5] SCHWEITZER p. 165.

berar l'anima dai mali oltremondani, laddove il sacrificio espiatorio aveva solo lo scopo di placare le anime dei morti. Recentemente il Clemen, accortosi della esistenza del passo di Platone, lo ha spiegato erroneamente affermando che in esso « ist nur von Weihen die Rede die auch nach dem Tode wirken » [1], ciò che non è vero perchè Platone parla chiaramente « e dei vivi e dei morti ». Del resto la spiegazione di Clemen non ha senso. Anche il Holtzmann [2] sorvola con ironia sul passo di Platone. Il passo di Platone è dunque un perfetto riscontro a quello di Paolo e di Olimpiodoro e male fa il Clemen a seguir lo Schweitzer, il quale a un passo di questa importanza osserva burbanzosamente che fu addotto « in mancanza di prove migliori ». Finalmente il Clemen respinge la testimonianza dello scoliaste di Clemente Alessandrino [3], dubitando che essa possa aver valore per il tempo di Paolo, ma ignora dunque che da un lato la omofagia era un mezzo sacramentale dionisiaco in uso fino dai tempi preistorici [4], e che dall'altro il mito di Dioniso e dei Titani, non che il suo apprendimento nei misteri orfici, è testimoniato da Diodoro [5] che scrisse nella prima metà del I sec. a. C.

Noi vediamo dunque in questo singolo esempio come l'ignoranza o l' incomprensione delle testimonianze antiche deve necessariamente impedire l' indagine di un problema che esige complesse e sicure cognizioni non solo neo-testamentarie ma altresì classiche. In fondo è la bilateralità che manca agli studiosi di questa indagine: essi sentono e rivivono il problema solo dal punto di vista cristiano ma non dal punto di vista pagano. Del binomio Zagreo-Cristo sono in grado di conoscere solo il secondo termine: il primo sfugge loro. Non lo sentono e non lo afferrano. Solo così si spiega come un maestro come Adolfo Harnack potesse affermare

---

[1] Clemen *Rel. gesch. Erkl. d. N. T.* p. 172.

[2] Holtzmann *Sakramentliches im N. T. ARW.* 1904 VII p. 64.

[3] Clem. al. *Protr.* I p. 433 s.: ὠμὰ ἔσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων.

[4] V. Loisy *Les mystères* p. 32 s.

[5] Diod. III 62, 6 Dind.

che dove ci sono punti di confronto non si può in nessun luogo nè dimostrare nè supporre con fondamento che un *unica* religione orientale o greca, o un *unico* culto misterico, abbia avuto una qualche influenza sulla religione cristiana almeno sino alla fine del secondo secolo [1].

Un unico scienziato si è accostato alla verità al punto da afferrarla quasi: il Grill [2]. Egli non solo riconobbe la concordanza tra Zagreo e Cristo, e ne fece argomento di indagine, ma la applicò sistematicamente. Però la usò solo per una esegesi molto fantastica del IV Vangelo, senza nemmeno toccare l'origine della teologia paolina.

Il Grill mostra in questa indagine grande imperizia filologica; il suo parallelismo tra Dioniso e Cristo è spesso arbitrario e generico. Egli non distingue il primo dal secondo Dioniso, e non conosce sufficientemente le fonti. Per esempio egli cita Olimpiodoro — però riferendosi a Lobeck! — per il motto πολλοὶ οἱ ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ βάκχοι, ma dimentica Platone [3] e Senofonte [4]; spiega l'epiteto di Dioniso διθύραμβος in Euripide [5], ponendolo — pare incredibile! — a raffronto con l'espressione evangelica ἐξερχόμενος διὰ τῆς θύρας [6], servendosi della vecchia interpretazione che intende quell'epiteto come se significasse δὶς θύραζε βαίνειν, con allusione alla doppia nascita di Dioniso, oppure perchè il dio nacque in una grotta a due porte. Ma il guaio è che il δῖ è lungo; ed è chiaro che l'epiteto διθύραμβος va considerato come affine all'altro θρίαμβος [7] e che si tratta del nome di un canto sacro applicato al dio, come in Hymnos, Jalenos, Linos [8]. Il nesso con θύρα (la porta) è dimostrato

---

[1] HARNACK *Die Terminologie d. Wiedergeburt u. verwandte Erlebnisse in d. ältest. Kirche* (*TU* Ser. III 12) (Berlin 1918) pp. 97-143. V. Spec. p. 140 s.
[2] *Untersuchungen üb. die Entstehung des IV Evang.* (Tübingen 1923) spec. pp. 96-239.
[3] PLAT. *Phaed.* 69 C.
[4] XEN. *Cyrop.* 23, 8.
[5] EUR. *Bacch.* 526.
[6] JOH. V 2.
[7] Un grido bacchico era θρίαμβε διθύραμβε (CRUSIUS in *PW*. V p. 1205.
[8] GRUPPE *Gr. M.* p. 1078.

assurdo dall'epitèto di Dioniso διθυραμβογενής [1] che non può naturalmente voler dire «nato da una doppia porta!».

Il Grill ha anche poca conoscenza delle fonti. Non è vero, per esempio, che sulla resurrezione di Dioniso ci sieno nella letteratura antica notizie scarse e superficiali [2]: invece (come abbiamo veduto) questo è un punto sul quale gli autori sono concordi e precisi.

I rapporti istituiti dal Grill tra Dioniso e Cristo sono del resto superficiali ed errati. Non c'è nulla di comune tra Cristo, che vien perseguitato perchè afferma la sua essenza divina, e Dioniso che nel prologo delle *Baccanti* dice che ha preso aspetto umano e che perciò dovrà incontrare il sospetto degli uomini, poichè il prendere aspetto umano era cosa ovvia per una divinità greca, laddove l'incarnazione di Cristo è un fatto unico nella storia. Egualmente l'esser Dioniso un dio pacifico e insieme guerriero, non è un suo carattere particolare, chè lo stesso può dirsi di Zeus, Atena, Apollo. Nemmeno la qualità di guaritore è propria di Dioniso perchè l'hanno pure Apollo, Asclepio, Zeus; e pastori furono, oltre Dioniso, anche Apollo ed Ermes. Tutte queste caratteristiche di Dioniso (guerriero e pacifico, guaritore, pastore) si trovano secondo il Grill nel IV Vangelo: il tiaso bacchico stesso corrisponde ai seguaci di Gesù, e Maria corrisponde a Semele! La fede senza scienza è assai più irriverente della scienza senza fede.

---

[1] *Anth. Pal.* IX 504, 5.
[2] p. 211: «nur flüchtig und andeutend berichtet».

INDICE

(I numeri in corsivo si riferiscono alle note)

M

N

O

P

R

S

T

V

W

X

Z

SOMMARIO

PARTE PRIMA

(Archeologica)

La liturgia orfica di Pompei
pag. 19-168

PARTE SECONDA

(*Mistica*)

Il drama sacramentale
pag. 171-285

PARTE TERZA

(*Storica*)

Dal Zagreo orfico al Cristo paolino

Lire 35.

PRINTED IN ITALY

so-

no

za

Ri-
99

n-

or-
zo-

di
it-

n-

n-
o-

esi

ri-

ne

Ro-
Ce-

Va-
le.

e

In-

ub-

ua.